中国佛教思想史

下卷 宋元明清佛教思想

郭朋 著

福建人民出版社

97761

B949.2
3022

1225127

中国佛教思想史

● 郭　朋　著

● 下　卷

宋元明清佛教思想

200037012

● 福建人民出版社

● 一九九四年·福州

（闽）新登字 01 号

ZHONGGUO FUJIAO SIXIANGSHI

中国佛教思想史

（下卷）

郭 朋 著

*

福建人民出版社出版发行
（福州得贵巷 59 号）
福州新地文字处理有限公司排版
福建省地质印刷厂印刷
开本 850×1168 毫米 1/32 16.25 印张 4 插页 388 千字
1995 年 9 月第 1 版
1995 年 9 月第 1 次印刷
印数：1—1500
ISBN 7—211—02409—7
B·47 定价：23.50 元

书中如有印装质量问题，请直接与承印厂调换

下卷目录

上编　宋元佛教思想

第一章　宋代佛教思想…… 1
第一节　概述…… 1
第二节　宋代译经（附刻经）…… 7
第三节　宋代度牒 …… 15
第四节　宋代禅宗 …… 23
一、宋代禅宗的《灯录》和《语录》 …… 23
二、宋代禅宗的两个支派 …… 31
1、杨岐和杨岐派 …… 32
2、黄龙慧南与真净克文…… 56
三、宋代禅宗与程朱理学 …… 64
第五节　宋代天台宗 …… 88
一、宋代天台宗的文献 …… 88
二、宋代天台宗的师承 …… 92
三、知礼、遵式与悟恩 …… 94
四、宋代天台宗的“山家”与“山外”之争…… 114
第六节　宋代佛教的其他各宗…… 118
一、宋代净土宗…… 118
二、宋代华严宗…… 123
三、宋代唯识宗…… 136
四、宋代律宗…… 137

第七节　延寿与赞宁…… 138
一、延寿…… 138
二、赞宁…… 148
第八节　契嵩与智圆…… 153
一、契嵩…… 153
二、智圆…… 165
第二章　元代佛教思想…… 172
第一节　元代崇佛…… 172
第二节　帝师制度…… 179
第三节　汉地佛教简况…… 187

中编　明代佛教思想

第三章　明王朝与佛教…… 197
第一节　概述…… 197
第二节　明太祖与佛教…… 202
一、小和尚出身的明太祖…… 202
二、明太祖对佛教的利用…… 205
第三节　明成祖与佛教…… 213
第四节　明武宗与佛教…… 224
第四章　明代佛教思想…… 230
第一节　概述…… 230
第二节　明代佛教诸宗…… 234
一、禅宗…… 234
1、明代禅宗的重要著述 …… 234
2、“国初第一等宗师”——梵琦 …… 238
3、明代禅宗的两个派系——临济与曹洞 …… 252
二、其他各宗…… 344

1、净土宗 …… 344
2、天台宗 …… 348
3、贤首宗 …… 351
4、唯识宗 …… 352
5、律宗 …… 356
第三节 明代佛教四大家…… 357
一、袾宏…… 357
1、简履 …… 357
2、著述 …… 359
3、思想 …… 360
二、真可…… 370
1、行履 …… 370
2、思想 …… 375
三、德清…… 396
1、行履 …… 396
2、思想 …… 405
四、智旭…… 437
1、简履 …… 437
2、著述 …… 439
3、思想 …… 442

下编 清代佛教思想

第五章 清王朝与佛教…… 465
第一节 概述…… 465
第二节 清初诸帝与佛教…… 470
一、顺、康、乾三帝与佛教…… 470
二、以超等“宗师”自居的雍正帝与佛教…… 475

第六章　清代佛教思想…… 492
第一节　概述…… 492
第二节　清初佛教的两新贵——通琇与道忞…… 494
一、通琇…… 495
二、道忞…… 501
第三节　清代佛教各宗简况…… 506
一、禅宗…… 506
二、净土宗…… 507
三、天台宗…… 509
四、贤首宗…… 509
五、唯识宗…… 510
六、律宗…… 510

后记…… 512

上编　宋元佛教思想

第一章　宋代佛教思想

第一节　概　述

立国三百一十九年的赵宋王朝，是中国历代封建王朝中最屈辱的一个王朝。从开国到灭亡，它始终处于少数民族贵族统治势力的胁迫之下。始而辽、（西）夏，继而金、（蒙）元，都对它虎视眈眈。北宋王朝，最终亡于金；偏居一隅苟且偷安的南宋王朝，最终亡于元。在这三百多年中，赵宋王朝，始终不曾真正地扬眉吐气过。这么一个屈辱的王朝，耗费却很浩繁。因为除了它本身的需要外，每年还得拿出大量的金银、锦帛，作为“岁贡”，小心翼翼地奉献给少数民族的统治者。①这种额外的财政负担，必然要转嫁到广大劳动人民身上，必然要加重对劳动人民的政治压迫和

① 根据《续资治通鉴长编》和《建炎以来系年要录》等史书记载，北宋在“澶渊之盟”以后，每年向辽输纳银十万两，绢二十万匹；庆历以后，增为每年纳银二十万两，绢三十万匹。南宋绍兴年间，每年向金贡银二十五万两，绢二十五万匹。以后所纳，有增无已。

经济剥削。①这样，势必又要加剧封建统治阶级同广大劳动人民之间的矛盾，导致更加尖锐的阶级矛盾。有宋一代，农民起义连绵不断，便是这种情况的历史反映。外部的少数民族贵族压迫和内部的阶级斗争，都与赵宋王朝相始终。其处境之艰难，可以想见。

为了维护王朝的统治，除了强化国家机器之外，还必须利用思想统治的工具，在这方面，除了儒、道两家，便是佛教了。因为，只有佛教，才有可能给灾难深重的广大劳动群众以“精神慰藉”（实是精神麻醉），把劳动群众的愁思，从苦难的现实，引向虚无缥缈的“无有众苦，但受诸乐”的彼岸世界，从而使此岸的苦难世界能够保持表面的平静，宋王朝的封建统治也因此能够得到短暂的维持。就北宋来说（南宋各帝，从赵氏不肖、民族败类的赵构起，甘心媚外事敌，苟活偷生，无足论者），除了徽宗表演了一场佛教“道化”的闹剧、钦宗为时短暂姑置勿论外，其余七帝（即太祖、太宗、真宗、仁宗、英宗、神宗、哲宗），对佛教都是采取扶持、利用的政策。

宋太祖赵匡胤，不但经常参拜佛寺，而且还派遣大批僧人出国留学。据《宋史·太祖纪》记载，乾德四年（966），派遣僧人行勤等一百五十七人“游西域”，每人赐钱三万。这不但在佛教史上，而且在中国历史上，恐怕也是官派留学生最早、最多的一次。中国佛教史上第一部官刻的大藏经《开宝藏》（初刻成时共五千多卷，后续有增刻，最后达到六百五十多帙，六千六百多卷），便是

---

① 以真宗、仁宗两朝的赋税为例，即可说明这一点。真宗景德年间，每年赋税收入，总额为四千九百一十六万九千九百石、缗。而当时人口，为七百二十二万多户，耕地（天禧五年）为五百二十四万七千五百八十四顷三十二亩。

仁宗皇祐年间，税收总额在景德年间的基数上，每年又增收四百四十一万八千六百六十五石、缗。而当时的垦田数为二百二十八万多顷（全部耕地面积，当然要大于此数），人口（嘉祐八年）为一千二百四十六万二千三百一十一户。（以上数字，分别见于《宋史·地理志一》、《宋史·食货志上一·农田》、《宋史·食货志上二·方田赋税》以及《文献通考》卷四《田赋》等史料。）

从开宝四年（971）起刻的。开宝年间，重修同州（今陕西大荔县）龙兴寺舍利塔，耗费百万。[①] 据佛教史料的记载，宋太祖还经常读诵他自己书写的《金刚经》。一天，他正在读经，被忽然进来奏事的宰相赵普看见了，他就对赵普说："这件事可别让那些武将们知道，要是他们问起我平时看些什么书，你就告诉他们我'常读兵书'"[②]。自己读佛经，却怕别人知道，堂堂皇帝，竟然如此！此外，他还"倾心崇建"佛菩萨像[③]。

宋太宗赵炅，更是"素崇尚释教"[④]。他常去寺院参礼，热心于一般的佛事，还模仿唐代，创建规模宏伟的译经院，派遣朝廷大员充任译经使、润文官，组织印度来华僧人（以及某些汉籍僧人）从事佛经的翻译。他还效法唐太宗，撰写了《新译三藏圣教序》，宣扬："大矣哉，我佛之教也。……广博宏辩，莫彦英能究其旨；精微妙说，庸愚岂能度其源。"（《佛祖历代通载》卷一八）这篇序文，不但笔之于书，而且刻之于碑[⑤]。他还敕令在开宝寺内建造一座十一级、三百六十尺高的舍利塔，历时八年，"所费亿万计"（《续资治通鉴》卷一五）。塔建成后，他亲自安放舍利。"上雨涕，都人万众皆洒泣；燃指，焚香于臂掌者无数。内侍数十人，愿出家扫洒塔下，悉度为僧。"（《皇朝类苑》卷四三）他尝对人说："朕曩世尝亲佛座。"（同上）表示他也是佛子再世。他还

---

① 《金石萃编》卷一二五《重修龙兴寺东塔记》。

② 《佛祖统纪》卷四三记载："上自洛阳回京师，手书《金刚经》，常自读诵。宰相赵普，因奏事，见之。上曰：'不欲甲胄之士知之，但言常读兵书可也。'"

③ 《金石萃编》卷一二三《正定府龙兴寺铜像记》记载："……至开宝四年七月二十日，下手修铸大悲菩萨，诸节度、军州差取到下军三千人工役。""足至头顶，举高七十三尺。""所有四十二臂，并是铸铜筒子。""……帝乃倾心崇建，四众恳切归依。"

④ 《续资治通鉴长编》卷二三称："……（太平兴国五年，980）法天闻天息灾等至，亦归京师。上素崇尚释教，即召见天息灾等，令阅太祖乾德以来西域所献梵经。"

⑤ 据《金石萃编》卷一二五记载：碑于太宗端拱元年（988）十月建成于西安府，高六尺八寸，广四尺五寸，二十行，行四十字，隶书，篆额。

宣称："浮屠氏之教，有裨政治。……朕于此道，微究宗旨。"（《续资治通鉴长编》卷二三）"朕方隆教法，用福邦家。"（《宋会要辑稿·道释一》）他的儿子真宗恭维他"游心释部，观妙真宗，演畅一音，……得灵山之密印"（《宋大诏令集》卷二二三《以太宗御制〈妙觉集〉编入佛经大藏诏》）[①]。并诏令把他的"御制《妙觉集》五卷，编入佛经大藏"（同上）。《金石萃编》卷一二五《大宋重修铸镇州龙兴寺大悲像并阁碑铭并序》里，还有这样的话："我国家，……崇道教，兴佛法。""今公帑有羡财，国廪有余积，可以营佛事，创梵宫。……"（这道碑，建于太宗端拱二年〔989〕初）据佛教史料记载，从太宗即位，到太平兴国七年（982），短短的几年间，"凡度一十七万余人"（《佛祖历代通载》卷一八）。于此可见，自以为国家很富裕的宋太宗，确是在那里大"营佛事"。

宋真宗赵恒，不但常去寺院"祈雨"，而且还去寺院"祈晴"。他近效乃父，远法唐高宗，制作《圣教序》，大力支持译经。咸平至景德年间，朝廷派遣内侍王守真等，发诸州兵一千三百人，重修太原惠明寺舍利塔（塔高一百五十八尺）。大中祥符二年（1009）九月，真宗下诏普度天下童子（每十人度一人）。三年，诏于京师及诸路共设戒坛七十二处：京东四处，京西六处，河北三处，河东五处，淮南九处，江南十四处，两浙十五处，荆湖六处，福建三处，川陕七处。（详见《宋会要辑稿·道释二》）四年，诏赐黄金三千两，增修峨嵋山普贤寺，同时斋僧三万人。还曾先后下过《僧尼、道士、童行十人外更放一人诏》（景德三年十一月）和《特度僧道诏》（大中祥符二年正月），宣扬"能仁垂教，盖诱于群迷"（前诏，《宋大诏令集》卷二二三），"冀因善利，永福苍

① 这篇诏文写于大中祥符八年（1015）六月。

黔”（后诏，同上）。提出要更加广泛地度人出家，以“仰答神休，均雷雨恩”（《特度僧道诏》）。

宋仁宗赵祯，也很“好佛”。景祐三年（1036），四月，仁宗为驸马都尉李遵勖编纂的《天圣广灯录》作序，说：“……我太祖之乘箓也，王法延乎住世；我太宗之握纪也，妙供满于诸天；真宗皇帝，密契菩提之心，深研善逝之旨，……朕嗣景祚，子毓群黎，将以驱福寿之民，居常奉调御之本。……”（《佛祖历代通载》卷一八）表明自太祖到他，都是热心于佛事的。南宋马永卿曾颂扬：“仁宗皇帝，道德如古帝王，然禅学亦自高远。仆游阿育王山，见皇祐中所赐大觉禅师怀琏御书五十三卷，得偈颂极多，内有一颂，留怀琏住京师，云：‘虚空本无碍，智解来作祟，山即如如体，不落偏中位。’……仰窥见解，实（在）历代祖师之上。宜乎身居九重，道高万物。”（《懒真子》卷二）此话纯属阿谀，从中却可以看出仁宗不但好佛，而且喜禅（虽然所引颂文，并不怎么高明）。

英宗、神宗、哲宗也都把佛教视为可资利用的思想工具而大加提倡。

至于偏安、偷生的南宋王朝，虽然有时对佛教也采取过一些限制措施，但总的说来，却是更加重视扶持、利用佛教以维护其王朝的统治。

由于朝廷有意扶持，宋代佛教寺院的经济力量相当雄厚。寺院占有大量土地，拥有大量房产。据《宋史·食货志上五·役法上》记载，寺院月收房租一万五千石、季收粮食百石以上者，方才缴纳助役钱。寺院的富有，于此可以想见。南宋时，仅福建路，寺院的田产收入，除缴纳两税和供应寺僧需用外，每年尚有盈余三十六万五千多贯（《宋会要辑稿·食货六一·官田杂录》）。国家残破，而寺院却如此富有。北宋时期，全国约有佛教寺院四万来所，而且大寺院很多。以京师汴梁来说，相国寺凡八禅、二律、

六十四院；龙兴寺，凡五百六十二区；资圣院，凡七百二十区；普安禅院，凡六百三十八区。类似这样的大寺院，不但京师有，各地都有。例如，黄州齐安（今湖北黄冈县）的永兴寺，一次重建，即耗费四百七十万（全系富家捐款，其中两家就捐出三百五十万），其寺院规模之大，于此可见。（详见王禹偁《小畜集》卷一七《黄州齐安永兴禅院记》）寺院如此富有，出家者自然就多了。家庭富有、买得起度牒的，自然可做正式僧人，而家境贫苦、无力购买度牒者，为了逃避徭役，也多“窜名浮图籍，号为出家”（《宋史·食货志上五·役法上》）。因此，宋代僧尼为数颇多，以下数字，足资证明：

年　代	户　口①	僧　尼
真宗（天禧五年）	六百三万九千三百三十一（户）	四十五万八千八百五十四人
仁　宗②	二千六百四十二万一千六百五十一（口）	四十三万四千二百六十二人
神宗（熙宁十年）	三千八十万七千二百十一（口）③	二十三万二千五百六十四人④

神宗时，户口上升，僧尼数减（如此锐减，可能不确），这倒是一种好现象。而到了南宋绍兴二十七年（1157），竟然还有僧尼二十万人（绍兴二十九年〔1159〕时，仅有人口一千六百八十四万二千二百零一人），数字实在惊人。僧尼人数的众多，也反映出当时社会苦难的深重。不少知识分子，面对时艰，无可奈何，只有逃入佛门，以图一时的苟安；而挣扎在死亡线上的广大劳动群众，哭

① 宋代户口最多时达到哲宗绍圣四年（1097）的一千九百四十三万五千五百七十户、四千三百四十一万一千六百零六口和徽宗大观四年（1110）的二千零八十八万二千二百五十八户、四千六百七十三万四千七百八十四口。

② 仁宗时的户口，是嘉祐八年（1063）的数字；僧尼，是景祐元年（1034）的数字。

③ 三朝户口数字，统见《宋史·地理志》。

④ 三朝僧尼数字，统见《宋会要辑稿·道释一》。

诉无门，也只有纷纷“窜名僧籍”，以求一时的荫蔽。同时，还有一些不逞之徒，也混迹寺院，假冒僧徒。《宋会要辑稿·道释一》所载“游堕凶顽，隐迹为僧，结为盗贼”，便是这种情况的反映。该书还记载：仁宗天圣四年（1026）正月，宰臣张知白奏称：“臣任枢密（副使）日，尝断劫盗，有一火（伙）之中，全是僧徒者。”僧人窳滥，于此可见。尽管朝廷设立专门机构（例如祠部、僧录司等）管理寺僧，而且时加“澄革”①，但仍然防止不了僧人的窳滥。由于社会问题严重，造成僧尼过多；又由于僧尼过多，更增加了社会问题的严重性。这种互为因果的情况，具有一定的历史必然性。尽管如此，宋王朝还是尽量利用僧人为其统治服务；为了酬偿服务有功者，还经常以“二字师号”（例如“明教大师”——契嵩）、“四字师号”（例如“通慧示相大师”——某僧）、“六字师号”（例如“慈济定明妙应大师”——某僧）以至“八字师号”（例如“圆通应感慈忍灵济大师”——某僧），分别赐予活着的或者已经死去的和尚。据《宋会要辑稿·道释一》记载，宋代僧人获得这种封号的，不下数十人（用高价购买这些称号的，为数也相当多）；而生前“赐紫”，死后受谥的，更是不可胜数。

虽然佛教并没能保佑宋王朝免除灾难，但宋王朝对于佛教还是尽力保护的。佛教给予宋王朝的，只是一种根本不能兑现的虚幻的祝福；而宋王朝给予佛教的，却是完全可资享用的实惠。宋代佛教，便是在这种历史背景下，继续其存在，并且有所发展的。

第二节　宋代译经（附刻经）

宋代译经，是从太宗太平兴国七年（982）开始的。开宝年间，

① 例如仁宗对上述张知白的上奏批示说：“自今，切宜渐加澄革，勿使滥也。”（《宋会要辑稿·道释一》）

印僧法天来华；之后，印僧天息灾（后改名法贤）、施护等人，又携带梵本经典，于太平兴国五年（980）相继来华。宋太宗效法唐太宗对玄奘译经事业的大力支持，决意建立宋王朝的译经事业。他先诏令中使郑宋约（约，一作“均”），在太平兴国寺的大殿西边，选择地段，建译经院。译经院正中设译经堂，东序为润文堂，西序为证义堂。译经僧人还分设堂室。七年六月，译经院全部落成，太宗当即诏令法天、天息灾、施护三人进住译经院，并赐号法天为“传教大师”，天息灾为“明教大师”，施护为“显教大师”。诏令他们各译一经进上。

施护表示，按照佛教规矩，译经之前，要先作道场。光禄卿杨悦将这一意见代为上奏。蒙诏许后，施护便于译经院的“东堂西面，粉布圣坛，坛开四门，梵僧四人，各主其一。持秘密咒七昼夜。又设木坛，作圣贤位，布圣贤字轮，目曰‘大法曼拿’。……香、花、灯、涂、果实、饮食，二时供养；礼拜、旋绕，以珍魔障”（《宋会要辑稿·道释二》）。看来，施护其人，也是密教中人，所以他要在开始译经之前，先按照密教仪式来一番祭祷。参预译经的僧人，还要“每日沐浴，严洁三衣、坐具，威仪整肃”（同上）。他们的全部生活费用，都由朝廷供给。

参预译事的成员，分为如下九类：

第一，译主，当面正坐，前置梵本。

其左：

第二，证义梵僧，与译主评量经义；

第三，证梵文梵僧，听译主朗诵梵本，以验差误。

其右（一说“证义”居左，“证文”居右）：

第四，梵学僧，观看梵本，听译主宣读，书为隶字。

第五，梵学僧，同上笔受；

第六，梵学僧，删缀成文；

第七，证义僧，参详文义；

第八，字梵学僧，刊定文学。

第九，润文官——于僧众南面，别设座位，参详润色。

诏令梵学僧法进、常谨、清沼等担任笔受、缀文，另选义学沙门十人为证义，光禄卿杨悦、兵部员外郎张洎负责润文，殿直刘素为都监。

太平兴国八年（983）十月，天息炎等上奏：迄今翻经，都是梵僧，一旦没有梵僧，译经就将中断；为使译经事业不至中断，希望能选两街童子共五十人，令学梵文，学成之后，从事译经。诏令集京城童幼五百人，从中选拔；结果选得惟净等五十人，送译经院学习梵文。此后，惟净学通梵文，被度出家，并赐号“光梵大师”，成为宋代知名的华籍译师。就在这一年，改译经院为传法院。

雍熙元年（984）九月，太宗下诏：从今以后，新译经论，并刊板摹印，以广流布。

雍熙二年，太宗看了新译佛经，表示满意，遂诏封天息灾、法天、施护并为朝散大夫，试鸿胪卿。

雍熙三年十月，太宗御制一篇《新译三藏圣教序》，以冠诸经首，并令刊石于御书院。

雍熙四年，诏天息灾改名法贤。

淳化五年（994），诏所译经，并写两本：一藏本院，一入大藏。

咸平二年（999），真宗御制一篇《圣教序》赐传法院，并也刻石于御书院。（组织译经，制作序文，看来宋太宗父子，都在刻意效法唐太宗父子。）

天禧四年（1020）起，朝廷又派遣中枢大员充任译经使、润文官。从真宗天禧四年到仁宗庆历三年（1043），先后充任这种职

务的，计有：宰相丁谓、王钦若、吕夷简、章得象、文彦博，参知政事宋绶，翰林学士晁迥、李维、夏竦、杨亿等人。

仁宗景祐二年（1035），刑部尚书夏竦，奉诏撰写《传法院译经碑铭》，诏刊于石。

庆历三年（1043）十月，赐传法院寺务司钱，每年五十万。

庆历五年正月，命宰相章得象撰写《〈御制传法院译经碑〉后记》。

从太宗太平兴国七年（982）到仁宗景祐二年（1035）五十四年间，共出梵本一千四百二十八夹，译出经论五百六十四卷。此后虽续有翻译，但为数不多。神宗熙宁四年（1071），废译经（传法）院；元丰五年（1082），罢译经使、润文官，废“译经使司印”。至此，宋代译经就算基本结束了。

元丰以前，译经僧多半授予试光禄卿、鸿胪卿、鸿胪少卿等官衔。元丰三年（1080），有司建议：译经僧试卿者，改赐“译经三藏大法师”；少卿者，改赐“译经三藏法师”。神宗下诏：试卿者，赐“六字”号（即在“法师”前再加四字）；试少卿者，赐“四字”号（“法师”前加二字），并冠以“译经三藏”字样。其余（如俸给等等），一仍旧制。

在宋代译师中，较知名的，要算是天息灾（法贤）、法天、施护了。仅就他们翻译的密教经典（宋代译经，主要都是密教经典）来说，天息灾译出的，共二十五部，四十五卷，部头在三卷以上的有：

《佛说大摩里支菩萨经》[①] 七卷

《一切如来大秘密王未曾有最上微妙大曼拿罗经》五卷

---

① 吕澂《新编汉文大藏经目录》（以下简称《经录》）著录“《最上根本大乐金刚不空三昧大教王经》七卷”。另还著录“《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》二十卷”。

《佛说瑜伽大教王经》五卷

《金刚萨埵说频那夜迦天成就仪轨经》四卷

《佛说最上秘密那拿天经》三卷

《佛说妙吉祥最胜根本大教经》三卷

其余都是一卷一部的小部头经。

施护译出的，共三十部，七十七卷，部头在三卷以上的有：

《佛说一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》三十卷

《佛说一切如来金刚三业最上秘密大教王经》七卷

《佛说无二平等最上瑜伽大教王经》六卷

《佛说秘密三昧大教王经》四卷

《佛说秘密相经》三卷①

其余都是一、二卷（只有两部）一部的小部头经。

在法天译出的九部、十三卷的经典中，只有《妙臂菩萨所问经》是四卷本，其余八部，一卷的六部，二卷的二部。

印籍译师，除上述三人，还有一些人（例如两个法护以及日称、智吉祥、天吉祥等等），但是，这些人的译经数量都很少，影响远比上述三人小得多。华籍译师中，只有从传法院培养出来的惟净有一些成就。早在乾德四年（966）就派出了行勤等一百五十七名僧人赴西域学法、取经（每人赐钱三万），但是，以后没有听说他们当中有谁学有成就，也没有听说他们当中有谁在回来之后能够参预译事。这批最早的官派留学生，成就却是最小的。

北宋时期，印度佛教已经到了晚期，当时在印度流行的主要是佛梵混合、宗教变种的密教。所以，宋代的译经也多半是密教经典。在这些经典里，不少论点是同儒家的伦理观念相抵触的。而当时充任译经使、润文官的，又都是一些儒家学者，所以，有些

① 吕著《经录》还著录有“《大悲空智金刚大教王仪轨经》五卷”。

经典才被译出，即被毁禁。例如，有一部《大乘秘藏经》（二卷），淳化五年（994）译出之后，发现有六十五处“文义乖戾”，太宗听说后，当即诏谕：“使邪伪得行，非所以崇正法也。”勒令把这部经“对众焚弃”（《宋会要辑稿·道释二》）。还有一部《频那夜迦经》（四卷），天禧元年（1017）译出后，发现也有问题，真宗特下诏书说：“金仙垂教，实利于含生；贝叶誊文，是资于传译。苟师承之或异，必邪正以相参，既失精详，寖成讹谬。而况荤血之祀，颇渎于真乘；厌诅之词，尤乖于妙理。方增崇尚，特示发明。其新译《频那夜迦经》四卷，不得编入藏目；自今传法院似此经文，无得翻译。”（同上。另见《宋大诏令集》卷二二三）大概在这部经里鼓吹了“荤血之祀”和“厌诅之词”，所以遭到反对。其实，密教经典差不多都含有这类内容，只不过这部经宣扬的可能过于露骨罢了。

正是由于宋代译经多半都是属于密教经典，讲“义理”的并不多（虽然也有一些），所以尽管朝廷为了译经事业耗费了不少的人力、物力和财力，而且确也译出了相当数量的经典，但是，它在中国佛教思想史上的影响，却是微乎其微的，无法同以往（特别是唐代）的佛教译经相比拟。

宋代在译经的同时，也编纂《经录》，凡有三家：其一，大中祥符年间，由参知政事赵仁安、翰林学士杨亿等人编纂，大中祥符六年（1013）八月，真宗赐名为《大中祥符法宝录》，凡二十一卷（一说二十二卷），著录自太宗太平兴国七年（982）到真宗大中祥符四年（1011）三十年间所出经籍，约计二百二十二部，四百一十三卷（另还著录东土撰述一十一部，一百六十卷）。真宗并为该录御制序文。其二，天圣年间，仁宗诏令惟净等人，将唐代智昇撰的《开元释教录》（二十卷）、圆照撰的《贞元新定释教目录》（三十卷）和南唐（李璟保大年间，10世纪中叶）恒安撰的

《续贞元释教录》（一卷）这三部《经录》[①]，“总成一录”，并将宋代以来所出经论和东土撰述，统编入内。天圣五年（1027），惟净等人将所撰《经录》二帙（一说三册）进上，仁宗赐名为《天圣释教录》，著录译经和东土撰述，共六百零二帙，六千一百九十七卷。其三，景祐年间，由译经使吕夷简、润文官宋绶，奉诏仿照《祥符录》体例，再编《经录》，凡二十一卷。景祐三年（1036），仁宗又给该录赐名为《景祐新修法宝录》，还御制序文，说：“自兴国壬午（七年，982）距今乙亥（景祐二年，1035），五十四载，其贡献并内出梵经，无虑一千四百二十八夹，译成经论凡五百六十四卷。”（《宋会要辑稿·道释二》）并下诏将序文刊之于石。在这部《新修法宝录》里，著录自真宗大中祥符四年（1011）到仁宗景祐三年（1036）二十六年间所出的经论，共二十一部，一百六十一卷（另还著录东土撰述一十六部，一百九十来卷）。

雕刻佛经，始于宋代。关于宋代的公、私刻经，吕澂先生在《中国佛教源流略讲·附录·宋代佛教》里，有较详细的叙述，兹照录于下，以资参考：

> ……综计宋代三百余年间官私刻藏凡有五种版本，这也算是宋代佛教的特点。第一种为官版。这从开宝四年到太平兴国八年（公元971—983年），费了十二年功夫在益州刻成，因此也称蜀版。所收的以《开元录》入藏之经为限，共五千余卷。版片运藏于汴京的印经院。当时新译各经即陆续刻版加入。后来还添刻新入藏的东土著撰以及《贞元录》各经，并全部进行了校勘。所以此版的内容时有变化，数量也逐渐增加，最后达到六百五十三帙，六千六百二十余卷。它的印本

① 吕澂《中国佛教源流略讲·附录·宋代佛教》所讲《三录》，则是《开元录》、《贞元录》和《祥符录》。今依《宋会要辑稿·道释二》。

成为后来一切官私刻藏的共同准据。并曾经印赠于高丽、契丹等地，而引起它们的仿刻。第二种是在福州私刻的东禅等觉院版。此版乃为便利距汴京稍远的各寺院的需求而发起，元丰初（公元1078年）由禅院住持冲真等募刻，到崇宁二年（公元1103年）基本刻成，请得政府允许给予《崇宁万寿大藏》的名称。其后还补刻了一些《贞元录》经和入藏著述，到政和二年（公元1112年）结束，共得五百六十四函，五千八百余卷（南宋乾道、淳熙间又补刻十余函）。第三种是福州私刻的开元寺版。即在东禅版刻成的一年，福州人士蔡俊臣等组织了刻经会支持开元寺僧本悟等募刻。这从政和二年到绍兴二十一年（公元1112--1151年）经四十年，依照东禅版的规模刻成（南宋隆兴初曾补刻两函）。第四种是湖州思溪圆觉禅院刻版，通称思溪版。此版开刻时期约在政和末（公元1117年），也是受着东禅版完刻的刺激而发起的。刻费由湖州致仕的密州观察使王永从一家所出。内容依据福州版而略去一般入藏的著述，共五百四十八函，约五千六百八十七卷。此版先藏圆觉院，淳祐后移到法宝资福禅寺。因为原来的目录和版片不大符合，重行编目，还准备补刻五十一函。就因有此一种新的目录，后人遂误会另有刻版，而称之为后思溪本。第五种是平江碛砂延圣禅院版。此版是受了思溪版的影响而发起，南宋绍定初（公元1229—）由当地官吏赵安国独自出资刻成《大般若》等大部经典为提倡，端平元年（公元1234年）仿思溪版编定目录，刻至咸淳八年（公元1272年）以后即因兵祸渐迫而中止，后入元代才继续刻成。因此，它对原定目录的内容颇有更动，并补入元刻各书，共得五百九十一函，六千三百六十二卷。（页387--388）

宋代译经，在中国佛教思想史上并没有多大影响；而宋代刻经，对

于以后佛教的传播和发展，却具相当大的影响。因为，刻版印刷为佛经的传播提供了便利的条件。虽然刻经的出现，并没能改变中唐以后开始的佛教日益衰微的历史趋势，但是，宋代的刻经，毕竟是中国佛教史上影响颇大的事件。

第三节　宋代度牒

本来，度牒并不涉及佛教的思想理论问题，可以置而不论，但是，宋代的度牒，具有不同以往的特点，作为与佛教关系密切的一种历史现象，略予叙述，也许不是毫无必要的。

颁发度牒，始于唐代。它原是出家僧人的一种“身分证”。有此证件的僧人，才是“官度”僧人，才有合法的出家身分（否则，便是“私度”，不合法）。由此看来，这一宗教“用品”，原是一种“出世”的什物，可是在唐代，它就已经开始商品化了。据史书记载，唐代曾经发生过三次“鬻牒”事件：一次，玄宗时安史造反，权臣杨国忠乘机聚敛，“乃使御史崔众，于河东纳钱度僧尼、道士，旬日间，得钱百万”（《旧唐书·食货志上》）。这便是“鬻牒”之始。再一次，肃宗用兵灵武，军需不足，宰相裴冕“乃下令卖官、鬻爵，度僧尼、道士，以储积为务”（同上书《裴冕传》）。第三次，敬宗时，“徐州节度使王智兴，聚货无厌，以敬宗诞月，请于泗州置僧坛度人资福，以邀厚利”，“凡僧徒到者，人纳二缗，给牒”，（同上书《李德裕传》）王智兴因而获利无算。当然，在唐代，鬻牒事件还只是有数的几起，到了宋代，情况可就大不相同了。

北宋中叶以后，原来只是一种僧人身分证的度牒，不仅逐渐变成了商品，而且还变成了货币！下面，根据《宋会要辑稿》和《宋史》等有关史书的记载，对宋王朝有关度牒的种种情况，作一概略的“大事记”。

神宗熙宁元年(1068),四月二十三日,为了筑城,广南东路转运使王靖,"乞降祠部(度牒)一千道,付经略司出卖,雇召民夫,诏给五百道"(《宋会要辑稿·方域九》)。对折付与,足见度牒的昂贵。

同年,七月十一日,仍为筑城,王靖又"乞降空名祠部(度牒)一千道,付经略司出卖,雇召民夫。诏给五百道"(同上)。

熙宁二年,闰十月,"降空名祠部(度牒)二千道,付鄜延安抚司,召童行及客人,进纳见钱,收籴斛斗,充安抚司封桩"(同上书《食货三九·市籴粮草》)。

熙宁四年,十二月十四日,"赐河北转运司度僧牒五百,紫衣、师号各二百五十,开修二股河上流并修塞第五埽决口"(同上书《方域一三》)。这里,除"度牒"外,还有"紫衣"、"师号"。

熙宁六年,十二月七日,"给度牒二千,付部提举市易司,募人入钱,为秦凤路转运司籴本"(同上书《食货三七·市易》)。

熙宁九年,十一月二十一日,"诏赐河东路转运司祠部(度牒)一百道,付晋州修完城壁、楼橹支用。仍作二年出给"(同上书《方域八》)。

元丰元年(1078),正月二十二日,"赐度僧牒百道,付京东路转运司,拨还徐州筑城、兴置木岸等所借常本钱"(同上)。

同年,闰正月九日,"赐度僧牒百道,付河北东路转运司,买材木,应付大名府澶州修仓"(同上书《食货五四·仓部·折中仓》)。

同年,六月四日,诏赐权都大主管巡护惠民河杨琰"度僧牒五十",以琰"乞恩故也"。(同上书《方域一五》)

元丰二年,十一月二十八日,"赐度僧牒三百,浚城壕"(同上书《方域九》)。

元丰五年,九月二十一日,"措置河北籴使司言:准朝旨,于瀛、定二州修仓六所,先后给度僧牒千五百道,其钱已尽用,乞增给。诏给一千"(同上书《食货五四·仓部·折中仓》)。

同年，七月二十八日，“赐南外都水监丞司度僧牒六十，备广武上下埽”。十月二十五日，“赐京西转运司度僧牒二百，应赴原武埽”。（同上书《方域一五》）

元丰六年，六月十一日，诏“仍给度僧牒千道，……以（市易）上界见阙本钱故也”（同上书《食货三七·市易》）。

同年，闰六月二十一日，“赐开封府界提点司度僧牒五百，市阳武等埽物料”（同上书《方域一五》）。

同年，八月十二日，“诏给度僧牒五百，限五年止，为钱三十二万五千缗，付广西经略司，应付宜州蛮事；以其余籴粮”（同上书《食货三九·市籴粮草》）。

同年，八月十一日，“赐河中府度僧牒二百八十，修浮桥、堤岸”（同上书《方域一三》）。

元丰七年，正月十六日，“赐陕西转运司度僧牒二百，修延州城”（同上书《方域八》）。

同年，二月三日，“赐秦州度僧牒百一十五，修城”（同上）

同年，六月十三日，“赐广西路经略司度僧牒二百道，应付融州新招纳溪洞，置堡寨”（同上书《方域二〇》）。

同年，六月十八日，“赐都水监度僧牒二百，应付滑州诸埽梢草”（同上书《方域一五》）。

上述情况表明，出卖度牒成了神宗朝的一项相当重要的财政支付手段。

哲宗元祐八年（1093），十二月十八日，“诏祠部给空名度牒一千道与北外丞司，五百道与南外丞司。令乘时计置梢草”。十二月二十日，权工部侍郎吴安持奏称：“京西路转运使，拖欠年额梢草钱，计七十万贯有余，止称岁计窘乏，及应付军储，无由办集。欲别赐钱物，或降度牒，收买。”（同上书《方域一五》）

绍圣四年（1097），二月十一日，“诏降度牒百道，付洪州鬻

钱，以募阙食小民，开治本州内外湖港。从江西转运钤辖司请也”（同上书《方域一七》）。

元符元年（1098），正月十八日，工部奏言：“今年黄河埽并诸河，合用春夫，除年例人数外，少三万六千五百人。乞给降度牒八百二十一道，充雇夫钱。从之。”（同上）

哲宗朝，继续把度牒当“钱”用。

徽宗崇宁元年（1102），蔡京“请增给度牒及封桩坊场钱通三十万缗”。“凡以钞至者，并以……官告、度牒、金物等换给”。（《宋史·食货志下四·盐中》）

“又以……度牒五百付之，假常平及坊场余钱。”“买茶本钱，以度牒……给诸路。”（同上书《食货志下六·茶下》）

崇宁二年，四月十一日，泾原路经略安抚使邓恕，“乞降空名度牒二千道，充本路抚养库支用，于在京及诸路取便出卖，回易所有物货；乞特免沿途往复商税。有旨依奏”（《宋会要辑稿·食货一七·商税》）。

崇宁五年，三月二十七日，诏：川峡和买，“以交子、度牒充折买价，致细民难以分擘，货卖皆被豪右操权，坐邀厚利，民间颇以为扰，……”（同上书《食货三八·和市》）

上述情况，又表明了：度牒还成了豪右垄断市场、扰民牟利的手段。

大观元年（1107），十一月十四日，诏：“舟行大江，或遇风浪，颇遭覆溺之害。访闻两岸有港澳可保，岁久堙塞，其令所在州、县检视，悉行开浚，每澳降祠部度牒十道，给其费。仍令发运司开具合修港澳处以闻。”（同上书《方域一七》）

政和二年（1112），七月十二日，诏：“于两浙路支拨见管度牒一百道，修筑钱塘江。从兵部尚书张阁请也。”（同上）

政和四年，二月二十五日，诏：“……永兴军馆驿，年深弊漏，

……可委本路师司，根据馆驿旧基完葺，并创置杂物等。……令礼部给降空名度牒一百道，应付修置。”（同上书《方域一〇》）

宣和元年（1119），正月二十七日，“永兴军路安抚使董正封言：鄠县灾伤，放税不及，分秋雨损田苗，人户缺食。勘会见今修葺永兴军城壁，望支降度牒四百道，乘此和雇人夫，不惟城壁计日可了，兼可以存养缺食人民。诏：特支二百道”（同上书《食货五九·恤灾》）。以工代帐，也要仰赖度牒。

六年，三月二十九日，湖南安抚司奏：“契勘潭州城壁，兴筑年深，例皆摧损。申画朝旨，给降空名度牒一百道，应付修完子城、外城。”（同上书《方域九》）

七年，三月二十三日，诏：“天时佑顺，年谷向登，当广为储积。蔡河拨发司、淮南转运司，可各……给降度牒、紫衣、师号二十万贯，……就丰熟处和籴小麦、马料，以十分为率：七分小麦，三分马料。江西、湖南、淮南、两浙路，……逐司各给降度牒、紫衣、师号二十万贯，……”（同上书《食货四〇·市籴粮草》）

同年，十二月六日，两浙转运副使程昌寓言：“……乞自今后，诸路应用度牒……籴买，……从之。”（同上）

赵佶，这个曾经串演了一场佛教“道化”闹剧的亡国皇帝，更是把度牒当“钱”用。

以上，是神宗以后的北宋王朝，把原是一种“宗教用品”的度牒（以及紫衣、师号），当作商品、货币使用的部分情况。①下面，再看看偏安一隅的南宋王朝有关这方面的情况。且以赵构、赵

① 这种情况，在一些名家的奏章中，也曾有所反映，例如，在《东坡奏议》等文献中，就有如下的一些奏章、文书：《乞赐度牒修廨宇状》、《乞降度牒召人入中斛斗出粜济饥等状》、《论叶温叟分擘度牒不公状》（以上，《东坡奏议》卷六）、《奏户部拘收度牒状》（《东坡奏议》卷七）、《乞赐度牒籴斛斗准备赈济淮浙流民状》（《东坡奏议》卷一〇）、《乞降度牒修北岳庙状》（《东坡奏议》卷一四）、《上执政乞度牒赈济及因修廨宇书》（《东坡续集》卷一一），等等。

睿父子两朝为例，赵惇（光宗）以后，姑置勿论。

建炎元年（1127），十月十四日，“通判抚州、权州事张思永言：江浙米稻丰熟，若至时支拨官告、度牒、紫衣、师号，下诸州出卖，收籴粮斛，……”（同上）

绍兴元年（1131），七月十三日，“诏礼部给两浙东路空名度牒三百道，充修城使用”（同上书《方域八》）。

同年，十月十七日，监察御史、福建路抚谕胡世将奏言：“乞支降度牒一千道，赴本路转运司出卖，依市价收籴粮斛。诏依。”（同上书《食货四〇·市籴粮草》）

同年，十一月十八日，康州奏称：“本州系是主上昨来潜藩，……今来军兴之际，不敢过有耗费，只乞支度牒四十道，付转运司，应付建双门一座，以揭府牌及量修城壁等。诏令礼部修写广南东路空名度牒三十，应付支用。”（同上书《方域九》）

三年，四月九日，户部尚书黄叔敖奏称：“……今来所降官告、度牒等，各比旧价减定钱数，及高米价博籴。其率先中籴米斛数目最多之家，除依价支还官告、度牒、紫衣、师号外，仍许叔敖等具申尚书省，乞朝廷特予旌赏，以为忠义之劝。”（同上书《食货四〇·市籴粮草》）

同年，五月二日，“尚书省言：浙西博籴，恐人户有停蓄数少，中籴不敷官告钱数，遂改给度牒、紫衣、师号，轻赍以从民便”（同上）。

四年，二月，“……已降指挥，两次各降过度牒五百道，依榷货物。见买价直每道一百二十贯，细计价钱，各六万贯，专充打造战船使用”（同上书《食货五〇·船·战船附》）。度牒，竟也用于国防开支！这时度牒的“官价”：每道十二万。

五年，十二月二十一日，诏：“昨降度牒，分下州、县，付于上户打买船。”（同上）

十一年，八月十三日，“臣僚言：……近时籴本，例多抛降度牒，绫纸之属，漕行之郡，郡行之邑，未免强率于民。今湖南钱荒已甚，若继之以此，其何以堪！乞湖南于应合上供钱内，截拨支用，庶几钱流民间，可救农伤之弊。诏：依奏”（同上书）《方域八》、《食货四〇·市籴粮草》）。由于滥发度牒，以致造成“钱荒”。

三十一年，十月三日，“臣僚奏：方今秋成之时，粒米狼戾，理宜储蓄。况数百万之众屯于边陲，日张口以待哺，不广为之备可乎？伏望先于两浙、江南东、西、福建路，逐州各给度牒一十（千？）道出卖，……转变钱物，趁时依市价收籴米斛，以助军须。……度牒一道，纳钱五百贯。……依奏。……度牒及（官）告，于本州书填给付。……如系小军垒，内减度牒三道；若帅府，外增度牒三道。……户部司农寺，勘会内外用度牒。……今年二月二十五日，指挥制造度牒，每道立定价钱五百贯”（同上）。度牒的“官价”大涨：每道五十万！同日，“臣僚奏：……今欲令吏、礼部取见逐路州、军、帅府，合给空名度牒，……下两浙、江东、西、福建路转运司，将今来所降度牒并官告拘收，责令逐州、军、府知通劝谕，请买书填，转变钱物”（同上）。

三十二年，二月十九日，“判建康府、江南东路安抚使张浚言：……惟是打造舟船，合用钱物，乞支钱四万贯，仍乞以度牒……及助教告敕降下。……江阴军太平、池江、鄂州、荆南府，各支二万贯，并以空名迪功郎、承信郎、助教告敕，度牒折支。（同上书《食货五〇·船·战船附》）

同年，五月六日，诏：“两淮麦已成熟，合行措置收籴。今淮南转运司委官置场，趁时收籴，每路各五万石。……其合用钱，仰淮东西总领所，于献助钱内，各先次支钱二万贯；如不足，于度牒内贴支。”（同上书《方域八》、《食货四〇·市籴粮草》）

乾道以后，朝廷财政收支仰赖售卖度牒的情况更加突出了。例如，乾道元年（1165），七月间，户部打算要两浙转运司在浙西地区“籴米五十万硕”，所须“本钱”，即在“浙西逐州军见卖度牒钱内就便截拨九十二万二千贯”；不足部分，仍“乞令礼部给降度牒”，“出卖……凑数”。（同上）

到了乾道六年，正月间，出卖度牒，已“过一十二万余道”（同上书《食货一二·身丁》）。

七年，二月初，赵昚（孝宗）还让户部专门“置场出卖”度牒（同上书《食货五六·户部度支》）。度牒竟也有了“专卖”市场！可见南宋小朝廷在财政上仰赖度牒已经到了何种程度！

淳熙年间，度牒价格不断上涨，到了淳熙十四年（1187），七月初，赵昚“御定”官价：每道度牒“价钱七百贯”——七十万（同上书《食货四一·和籴》）！此后，朝廷日危，度牒的价格也日高。度牒简直成了南宋小朝廷的命根子！

从以上这些很不完整的文献记载中，可以大致看出如下两个方面的情况：

其一，北宋中叶以后，国事日危，财政拮据，以致不得不把“度牒”，当作商品、甚至货币来使用，把鬻卖度牒当作朝廷非常重要的财政收入来源。这一情况反映出：宋王朝不仅在精神上利用宗教，而且在财政上也利用宗教。从而表明，赵宋王朝（尤其是北宋中叶以后），比以前的历代封建王朝更腐朽，更没落。

其二，“度牒”的价格如此昂贵（每道度牒，价值十几万以至几十万），买得起“度牒”、从而能够取得“官度”身分的僧人，显然不是来自贫穷家庭（即使出身寒门，也一定得有官僚、豪富的支持才行）。从而也就可以想见，那时的出家僧人（当然是指“官度”的僧人）的社会身分，都是非同一般的；同时也就容易理解，那时的僧人，为什么会有那么多的“社会名流”。而且，它也表明：

出家要付出那么高昂的代价，而愿意出家的人却仍然很多。那末，出家必然是一种可以使人“腾达”的途径，也就是说，是“有利可图”的。口头上讲出家是为了求“解脱”，为了“出世”．实质上，他们首先希冀的，却是尘世的物质利益（当然，真正出于宗教信仰、真正出于追求“解脱”而出家的人，不能说没有，但总是少数）。唐代曾有放弃“选官”而“选佛”的，这就透露了其中的奥秘；从中唐开端，到宋代盛行的把“鬻爵”同“鬻牒”、“官告”同“度牒”相提并论、“视若一体”的官方措施，更揭示出“度牒”的本质。所以，有关“度牒”的种种，固然是宋王朝所采取的一种官方措施，是属于政府方面的事，但它也反映出度牒的特殊性质。从它上面，既可以看出佛教赖以“弘传”的僧侣们的社会地位和阶级属性，又可以看出这些僧侣们所“弘传”的佛教的阶级属性和社会作用。

第四节　宋代禅宗

一、宋代禅宗的《灯录》和《语录》

入宋以后，深受封建文人欣赏的禅宗，继续以其独特的形式发展着。虽然宋代禅宗在思想上没有什么新的创建，只不过是承继晚唐、五代禅宗五家的余绪，但是，适应新王朝需要的宋代禅宗，与前朝相比，却也有其不同的风格和特点，比较突出的，是大量《灯录》和《语录》的出现。

禅宗《语录》，唐代已有，宋代更多；禅宗《灯录》，则完全是宋代的产物。此外，还有《评唱》、《击节》一类的著述，更是宋代禅宗的创作。这些名称虽异、内容雷同的作品，成了宋代禅宗的重要文献。现将其中主要书目开列于下，以资参考：

《景德传灯录》三十卷　宋道原撰
《天圣广灯录》三十卷　宋李遵勗编
《建中靖国续灯录》三十卷　宋惟白集
《联灯会要》三十卷　宋悟明集
《嘉泰普灯录》三十卷　宋正受编
《五灯会元》二十卷　宋普济编
《五家正宗赞》四卷　宋绍昙记
《古尊宿语录》四十八卷　宋赜藏主集
《续古尊宿语录》六卷　宋师明集
《人天眼目》六卷　宋智昭集
《正法眼藏》六卷　宋宗杲集
《碧岩录》十卷　宋重显颂古，克勤评唱
《击节录》二卷　宋重显拈古，克勤击节

前五部，谓之禅宗《五灯》，共一百五十卷，是“记言”体的禅宗史传。因为它主要是“记言”，不是“记行”，所以虽然书中也涉及不少人物（例如，《景德录》凡一千七百零一人，《联灯会要》共六百余家，等等），却算不上史传，只能算《灯录》。《五灯》的前三《灯》和《碧岩录》、《击节录》，是北宋作品，其余都是南宋作品。书中所讲的，无非是一些“公案”、“机锋”和答非所问的“禅语”。《五灯会元》，把一百五十卷的《五灯》，压缩为二十卷，应该说是很简练的了。其实并非如此，它里面仍有不少重复的东西。因为禅宗人物以及所谓的“公案”、“机锋”之类，无非就是那一些，这些内容，在一百五十卷本里曾多次重复；在二十卷本里，同样还是重复。《古尊宿语录》中，收集了“大鉴（慧能）下一世”南岳怀让以后几十家的“机缘”、语录，共四十八卷，内容上更是重复了又重复。

大量《灯录》、《语录》的出现，大致反映了以下两种情况：

其一，宋代禅宗，已经走上了由慧能创建的“教外别传”、“不立文字”的初期禅宗的反面。大家知道，初期禅宗，讲究“直指人心”，“见性成佛”。方法是“体认”、“参究”，不需要喋喋不休的议论，更不需要连篇累牍的著述。慧能传教近四十年，最后只留下一部由别人记录的、总共只有一万多字的《坛经》，就是这个原因。后来，时移势易，光靠内心“体认”、“参究”的方法不够了，于是，慢慢地就有了各种“公案”、“机锋”以至于挤眉弄眼、动手动脚等等的“禅语”、“禅机”了。禅，不再光是“参”，也要靠“说”了。于是就出现了皇皇巨制的《灯录》、《语录》。禅宗由“不立文字”，变成“不离文字”；由“内证禅”变成“文字禅”。被人讽刺为“浪子和尚”① 的惠洪，就把他的三十卷的诗文集，题名为《石门文字禅》。因为他居住在江西筠溪石门寺，以寺名书。禅宗“本初自谓直指人心，不立文字，今四灯（按：指《五灯》中的前四《灯》）总一百二十卷，数千万言，乃正不离文字耳”（《文献通考》卷二二七《经籍》五四《子·释氏》）。禅宗的这种演变，标志着入宋以后的禅宗，对比初期禅宗，确是发生了性质上的变化。

宋代禅宗演变向初期禅宗的反面，不是到《灯录》、《语录》就停止了，它还在继续，其标志就是“评唱”、“击节”的出现。

北宋禅僧法演门下“三佛”之一的佛果克勤（另二“佛”是：佛鉴慧懃和佛眼清远）写了两部书：一部叫《碧岩录》（也称《碧岩集》，十卷），一部叫《击节录》（二卷）。前者，是对雪窦重显“颂”出的一百则“公案”（叫做“颂古百则”）加以“评唱”；后者，是对重显“拈”出的一百则“公案”（叫做“拈古百则”）加

① 据南宋吴曾《能改斋漫录》记载：“洪觉范有《上元宿岳麓寺诗》。蔡元度夫人王氏，荆公女也，读至‘十分春瘦缘何事？一掬乡心未到家’，曰：‘浪子和尚耳！’”（上海古籍出版社 1979 年版，下册，页 318）

以“击节”。所谓“评唱”（“评”而“唱”之），所谓“击节”（“击”而中“节”），其实就是一种禅宗式的“注释”。所谓“雪窦颂古百则，圜悟重下注脚”（《碧岩录》卷一〇末尾附录：《重刊圜悟悼师〈碧岩集〉疏》），便说明了这一点。对此，到了明清，有了更加明白的反映。明僧本瑞“直注”、道霖、性福编集的《茓绝老人天奇直注雪窦显和尚颂古》（二卷）一书，就是“直注”重显的“颂古”的。在意思的表达上，“直注”比起“评唱”、“击节”要更明白些。明清之际的檠谭，在其《茓绝老人颂古直注序》里，说了这样一些话：

> 禅宗颂古，有四家焉：天童（正觉）、雪窦（重显）、投子（义青?）、丹霞（子淳?）是已。……释颂古者，……不啻数十家！……若佛果……诸尊宿，采经传之蕴，汇诸家之长，纂修成集。……因取颂古，直揭大意，净划群疑，标题结案，不费辞伤，乃为斯注，较诸评唱，实谓过之。虽然，此犹以注称也。……（《续藏经》第一辑第二编第二十二套第三册，页253）

可见，所谓“评唱”、“击节”，实际上就是对“古”时禅宗“公案”的一种注释。《灯录》的出现，使“不立文字”的禅宗，一变而为“不离文字”的禅宗；《评唱》的出现，又使“教外别传”的禅宗，再变而为有了自己的“注释”之学的禅宗，从而使得禅宗愈变而愈失去其本来面目。某些禅僧，也意识到了这一点，对于“评唱”这类禅宗著述，深表不满。所以，克勤的《碧岩录》一经问世，就遭到了他的大弟子、南宋名僧宗杲的坚决反对。宗杲“因……虑其后不明根本（的人），专尚语言以图口捷，由是火之，以救斯弊也”（元布陵《重刻圜悟禅师〈碧岩集〉后序》）。其实，岂止《碧岩集》一类的《评唱》可能使“不明根本”的后人，“专尚语言以图口捷”，大量的《灯录》、《语录》又何尝不是这样的呢？

就是宗杲本人，也编有长达六卷的《正法眼藏》，不也是叫人“专尚语言以图口捷”吗！宗杲想要“救斯弊”，而“弊”却不可得“救”。所以，宗杲焚之，仍有人刊之，《碧岩集》照旧同其他《灯录》、《语录》（其中自然也包括《正法眼藏》）一起“流通万古”（同上）。禅宗之必然要走向它的反面，这也是不以人们的意志为转移的“大势所趋”。

其二，表明禅宗确是一个封建士大夫的教派。我们在论述唐代禅宗时就曾指出过：禅宗，在一定的意义上说来，是一个封建知识分子阶层的佛教派别。宋代大量《灯录》、《语录》的出现，正反映了禅宗的这一特点。宋代不少的士大夫，不仅很欣赏禅宗的各种《灯录》和《语录》，而且，有的还直接参与编写《灯录》的工作。例如，《五灯》里的前两《灯》，即《景德传灯录》和《天圣广灯录》，便是由士大夫参与或者负责编写的：前者是由翰林学士杨亿等人参与“刊削”、“裁定”的；后者，是由驸马都尉李遵勗编撰的。

杨亿，字大年，建州人。雍熙初，以才名闻，年十一，召至阙下，“得对，面试诗赋，授秘书省正字”（《晁氏读书志》卷四中《集部·别集类下》）。淳化中，“命试禁林，赐进士第”（同上）。景德初，奉旨同王钦若等修撰《册府元龟》，而“其次序、体制，皆亿所定”（《宋史·杨亿传》）。景德三年（1006），召为翰林学士，同修国史。大中祥符初，加兵部员外郎、户部郎中。《册府元龟》书成后，进秩秘书监。天禧二年（1018）冬，拜工部侍郎。四年，复为翰林学士。《宋史·杨亿传》说他“天性颖悟”。“留心释典禅观之学”。吴处厚《青箱杂记》（卷一〇）说他“深达性理，精悟禅观”。大概就是由于他“留心释典”，“精悟禅观”，所以真宗收到《景德录》书稿后，就命他和李维、王曙等人，“同加刊削，俾之裁定”。杨亿在《景德传灯录序》里，大致地叙述了他

们奉旨“刊削”、“裁定”《景德录》的经过。他说：

……有东吴僧原者，……披弈事之祖图，采诸方之语录，次序其源派，错综其辞句，由七佛以至大法眼之嗣，凡五十二世，一千七百一人，成三十卷，目之曰《景德传灯录》。诣阙奉进，冀于流布。皇上为佛法之外护，嘉释子之勤业，载怀重慎，思致悠久，乃诏翰林学士、左司谏、知制诰臣杨亿，兵部员外郎、知制诰臣李维，太常丞臣王曙等，同加刊削，俾之裁定。

（他们对）或辞条之纠纷，或言筌之猥俗，并从刊削，俾之纶贯。至有儒臣、居士之问答，爵位、姓氏之著明，校岁历以愆殊，约史籍而差谬，咸用删去，以资传信。旧录所载，或掇粗而遗精，别集具存，当寻之而补阙。率加采摭，爰从附益。

这样，“迄兹周岁，方遂终篇”。花了一年左右时间，才使这部共有三十六万七千九百一十七个字的第一部《灯录》定稿。因此，可以说，杨亿也是《景德录》的主编人之一。据说，杨亿还作过这样的“禅偈”：

沤生复沤灭，二法本来齐，要识真归处，赵州东院西。

（吴处厚《青箱杂记》卷一〇）

表明他自己也是禅宗中人。

李遵勗，字公武，汴州人。少学骑射；及长，好为文词，举进士。大中祥符间，尚万寿长公主（太宗第七女），授左龙武将军、驸马都尉。据说，他初单名“勗”，招为驸马后，真宗给他加一“遵”字，遂名“遵勗”。历官团练使、观察使、节度使等。“所居第，园池冠京城。”（《宋史·外戚中·李遵勗传》）死后，赠中书令。这样一个权倾一时的皇亲国戚、边疆大吏，却也“通释氏学”（同上），而且居然还亲自主编宋代第二部大型《灯录》，足见他醉心于禅宗的程度之深。李遵勗在自序其编纂的《天圣广灯录》时说：

前有六佛，《景德传灯录》中已具载，今之编次，从因地以至传法来历，继自释迦佛以降。（《天圣广灯录》卷一）

表明第二部大型《灯录》，是从教主释迦牟尼开始的。据说，李遵勗还曾从杨亿学为文章；并经常同一些禅僧作“禅偈”，逗“机锋”。

景祐三年（1036），四月，因李遵勗的请求，仁宗特为御制《天圣广灯录序》，说：

> ……《天圣广灯录》者，护国将军、节度使、驸马都尉李遵勗之所编次也。勗承荣外馆，受律斋坛，……洒六根之情尘，别三乘之归趣。迹其祖录，广彼宗风，采开士之迅机，集丛林之雅对；粗裨于理，咸属之篇。……且有勤请，求锡序文。朕既嘉乃诚，重违其意；载念薄伽之旨，谅有庇于生灵。近戚之家，又不婴于我慢，良可嘉尚，因赐之题。……（《佛祖历代通载》卷一八）

看来，《天圣广灯录》的编撰，也引起仁宗皇帝的重视。据说，仁宗曾谓“禅学亦自高远”（马永卿《懒真子》卷二，并曾有赐禅僧诗说：

> 虚空本无碍，智解来作祟，山即如如体，不落偏中位。（同上）

可见，对禅宗是深感兴趣的。

杨亿、李遵勗编次《灯录》，反映了宋代士大夫对禅宗的浓厚兴趣。宋代，士大夫们“好佛”、“喜禅”，简直成了一种风尚。许多知名的文人、学士，纷纷走入“禅门”，大交“禅友”。苏轼曾说：“吴越多名僧，与予善者常十九。”（《东坡志林》卷二）所谓“名僧”，其实就是禅僧。苏辙不仅大交“禅友”，而且还亲自为禅僧语录作《序》，说：“……自达摩西来，诸祖相承，皆因言以晓人，心地既明，出语皆法。……”（《古尊宿语录》卷四五《宝峰

云庵真净禅师语录序》）王安石不仅舍宅为寺，与僧交游，而且还曾以宰相身分，撰写《疏》文，吹捧禅僧："……文公长老（按：即苏辙为其《语录》作序的真净克文），独受正传。……"（同上书《大丞相请疏》）"性喜佛，慕唐裴休之为人"（王偁《东都事略》卷五六《王随传》）的王随，把三十卷的《景德传灯录》删节为十五卷，题为《传灯玉英集》①。井度编辑《禅苑瑶林》②，长达百卷，内容"取三灯录所载祖师言行；附入诸方阐提语句，且考正其差误"。被人称为"精穷内外教典"（宋道融《丛林盛事》卷下）、"善吐纳养生之术，通释老书"（王偁《东都事略》卷四六《晁迥传》）的晁迥，编著《道院别集》（十五卷）和《法藏碎金录》（十卷）。两书均著录于《晁氏读书志》卷四中《集部·别集类下》。其《碎金录》，"流行儒、释中，其语甚顿教化"（《丛林盛事》卷下）。这些情况表明，不仅和尚们和杨、李等人在编《灯录》、《语录》，热中于此道的还大有人在，甚至一向以维护儒家正统地位、并以"辟佛"者自居的司马光、欧阳修等人，也对佛教表示"好感"。宋人愈文豹的《吹剑录》里，有这样的记载："温公不好佛，谓其微言不出儒书，而《家法》则云：十月，就寺斋僧、诵经，追荐祖先。"（《说郛》第三函第二十九卷）"不好佛"，却还要"斋僧"、"诵经"，以"追荐祖先"。这表明对于司马光这类"儒士"说来，佛教的影响（特别是通过禅宗所产生的影响）也是不可抗拒的。决意追踪韩愈的欧阳修，"自致仕居颍上，日与沙门游，因号'六一居士'，名其文曰《居士集》"（《佛祖统纪》卷四五）。欧阳修"日与"之"游"的"沙门"，必然也多是禅僧。因为，只有禅僧才能有此"高雅"，才能与欧阳修这类文豪具有"同好"。

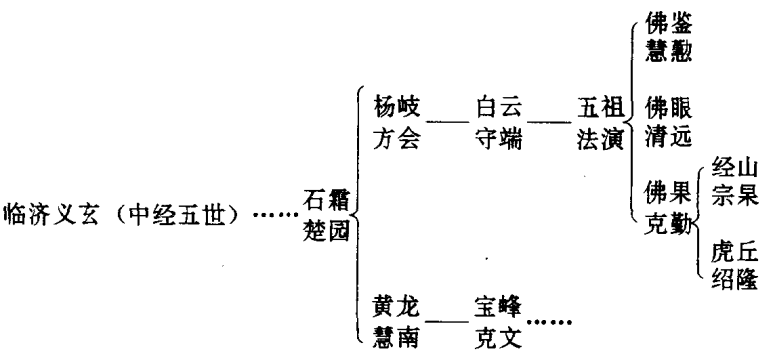
---

①②《晁氏读书志》卷三下《子部·释书类》和《文献通考》卷二二七《经籍》五四《子·释》，均著录。

士大夫欣赏禅宗，表明禅宗是适合于他们的爱好的。以杨、李等人为代表的士大夫，可说是身着朝服的禅僧；而与欧、苏等人相“友善”的禅僧，又可说是身着僧装的士大夫。禅僧——士大夫，士大夫——禅僧，真可说是一而二、二而一啊！由这些人编制出来的各种《灯录》、《语录》，既宣扬禅宗思想，又为维护宋王朝的封建统治大造舆论。五部《灯录》中，有四部都是以皇帝的年号命名的，便表明了它们的社会价值和社会作用。所以，深为士大夫所喜爱的禅宗，是非常适合于宋王朝封建统治阶级的需要的。

二、宋代禅宗的两个支派

宋代禅宗，除从晚唐、五代继承过来的“五家”（沩仰、临济、曹洞、云门、法眼）之外，还有从临济义玄的六传弟子石霜楚园门下发展出来的杨岐方会和黄龙慧南两个支派，即“五家七宗”里的后两宗。其实，这两个支派，并没有什么可以独立的思想体系，只不过是在他们（特别是杨岐方会）的门下出了一些较有影响的人物，因而形成了两支稍异于众的派别。因为这两个支派形成于宋代，所以，我们姑且把它们作为宋代禅宗的代表而略予叙述。这两派的师承世系，略如下表：



由于杨岐一派出了法演和“三佛”、宗杲，所以，比较起来，这一

派的影响要大一些。

1、杨岐和杨岐派

方会（992—1049），俗姓冷，袁州宜春（今江西宜春）人。据说他从小就很聪明，但不喜欢“从事笔砚”，后因经管钱粮出了问题，便逃到筠州九峰山当了和尚。先习“经法”，后来学禅，“得法”于楚圆。先后在袁州杨岐山和潭州云盖山“开堂说法”。因为他首住杨岐，所以禅宗史上就称他为“杨岐方会”。《禅林僧宝传》（卷二八）说他于“庆历六年（1046），移住潭州云盖山”，而未载明他的生卒年。《古尊宿语录》卷一九收入的僧人文政作于皇祐二年（1050）的《潭州云盖山会和尚语录序》里，说方会卒于云盖山，“俗龄五十四”，但未说明卒于何年。元念常的《佛祖历代通载》（卷一八），说方会卒于仁宗丙戌年，即庆历六年（1046），却又未说明他岁数多大。把文政和念常两家的记载合起来看，方会的生卒年，当为太宗淳化三年至仁宗庆历六年，即公元992年至公元1046年。①

方会的思想，大致反映在《古尊宿语录》卷一九《袁州杨岐山普通禅院会和尚语录》（一卷）里②：

只个心心是佛，十方世界最灵物。

这讲的是世界观。“心”是世界的“最灵物”。它既是成佛的根基，又是世界的本原。话虽不多，但方会的唯心主义世界观的实质，却是基本上说清楚了。

一即一切，一切即一。

---

① 陈垣《释氏疑年录》卷六，根据《嘉泰普灯录》卷三，认为方会卒于仁宗“皇祐改元”，年五十八，即992—1049年。

② 因为方会先后住过袁州杨岐山和潭州云盖山，所以，他的仅只一卷的《语录》，也分为两个部分：前者，题为《袁州杨岐山普通禅院会和尚语录》，系由“江宁府保宁禅院嗣法小师仁勇编”；后者，题为《后住潭州云盖山海会寺语录》，系由“舒州白云峰嗣法小师守端编”。

一尘才举，大地全收。

这讲的是认识论。因为世界上的一切，都是由那颗“最灵”的心派生的，都是以那颗“最灵”的心为它们的最高实体。所以，举“一尘”就“大地全收”。这就是佛经里说的“于一毫端，现宝王刹”的意思。“一微尘”，“一毫端”，算是事物的最小者了，但是，就在这至小的“微尘”、“毫端”里，却可以“收”尽“大地”，“现”出“佛国”（宝王刹，即佛国）。原因就在于，“大地”、“佛国”，与“微尘”、“毫端”，同是“最灵”的心的派生物，同是以这颗“最灵”的心为本体。所以，它们可以大小相即，一即一切！其实，这种思想，并非禅宗所独有，天台（早于禅宗）、贤首（与禅宗同时）也有这种思想，而且，贤首宗还把这种思想发挥得更加充分。看来，方会不仅继承了禅宗、特别是临济一系的思想，而且还继承了天台、尤其是贤首宗的思想。这种对于宗外思想的继承，由法眼文益开其端，入宋以后，逐渐影响到禅宗各派。方会的思想，正是这种历史现象的具体反映。

当然，上述这些，可说还是属于哲学领域的思想表现。作为禅宗一支开创人和一位知名禅僧的方会，光有这些思想还不够，还得具备带有“禅味”的思想，否则，就不成其为“禅僧”了。

杨岐一要，千圣同妙，布施大众，果然失照！

杨岐一言，随方就圆，若也拟议，十万八千！

杨岐一语，呵佛叱祖！明眼人前，不得错举。

杨岐一句，急著眼觑，长连床上，拈匙把箸。

这“一要”、“一言”、“一语”、“一句”的“四一”，便是“禅味”十足的禅僧思想。对这种充满了僧侣主义气味的“禅言”、“禅语”，不一定要给予训诂式的诠释，只要“意会”就行了。方会不但用语言显示其作为一代禅僧的应有特色，而且还用具体动作来表演他的这种特色。

慈明（按：即方会的老师楚圆）忌辰，设斋、集众，师至真（按：真，即楚圆的画像）前，以两手捏拳安头上，以坐具画一画，打一圆相，便烧香，退身三步，作女人拜。首座云：休捏怪！

“集众”、“设斋”，纪念老师的“忌辰”，本应肃穆，以寄“哀思”，而堂堂一代“禅师”的方会，竟然在这种场合，当众作出令人作呕的表演——“作女人拜”。连当时的首座和尚，也不得不当众指责他：“休”要“捏怪”！而方会的“捏怪”，正表现了他的特色。

和任何一位佛教“高僧”一样，方会不但要“出世”，而且也要“入世”（甚至可以说，“出世”，正是为了“入世”）。请看他的一段“法语”：

……遂升座拈香云：此一瓣香，祝延今上皇帝圣寿无穷。又拈香云：此一瓣香，奉为知府龙图，驾部诸官，伏愿常居禄位。复拈香云：……奉酬石霜山慈明禅师法乳之恩。

“升座拈香”，第一，“祝”愿当今“皇帝”，“圣寿无穷”；第二，祝愿诸位官僚，“常居禄位”；第三，方才“奉酬”老师的“法乳之恩”。在方会的心目里，效忠皇帝和讨好官僚，要比仰报“师恩”重要得多。方会接着说：

某此际荣幸，伏遇知府龙图，通判驾部，洎诸官僚，请住云盖道场，可谓诸官愿弘深广，为国忠臣，建立法幢，上严帝祚；然愿诸官寿齐山岳，永佐明君，作大股肱，为佛施主。……

可以看出，在方会的思想深处，“世法”要比“佛法”重要得多。尤有甚者：

杨岐提刑山下过，师出接，……请入院烧香，杨云：却待回来。师乃献茶信。……师乃有颂：示作王臣，佛祖罔措，为指迷源，杀人无数！

身为一代宗师的方会，对于从山下经过的一个提点刑狱、司掌生杀的封建官僚，不仅大献殷勤，而且阿谀奉承，恭维他本是“菩萨”，只是“为”了向罪孽深重的芸芸众生“指”示“迷”误的根“源”，而权巧“示”[①] 作“杀人无数”的“王臣”。在这里，方会不单是美化一个封建官吏，而且是为封建统治阶级的杀人罪行作辩护。方会的阶级立场和他所要维护的阶级利益，在这里，可说是非常清楚地反映出来了。

方会一派，人物不少，较有影响的，是方会的再传弟子法演，法演的弟子、“三佛”之一的佛果克勤，以及克勤的弟子宗杲。

下面，且对这几个人略作评述。

法演，俗姓邓，绵州巴西（今四川绵阳县治）人。少年出家，先在成都学习《唯识》、《百法》；后来属意于禅，游方各地，历时十五年，最后“得法”于白云守端。因他较长时间在蕲州（今湖北蕲春县治）五祖山“开堂”说法，所以禅宗史上就称他为“五祖法演”。法演自以为能“绍先圣之遗踪，称提祖令；为后学之模范，建立宗风”（《古尊宿语录》卷二〇《次住海会语录》），别人也恭维他能“中兴临济法道”（晓莹《罗湖野录》）。凡“住世四十余年”（《补禅林僧宝传·五祖演禅师传》），“于舒、蕲二郡，四坐巨刹”（《古尊宿语录》卷二七《舒州龙门佛眼和尚语录》）。法演的生年不详，死于宋徽宗崇宁三年（1104），“年八十余”（《补禅林僧宝传·五祖演禅师传》）。法演死后，留下几部《语录》：

《舒州白云山海会演和尚初住四面山语录》　参学良才编

《次住太平语录》　参学清远编

---

① 这里，“示”有“示现”、“化作”、“权且”等含意。按照大乘佛教的习惯说法，凡是说某人“示”作、“现”作什么，那就是表示他现在的“身分”只是一种“假”相，他的“真实”身分是“菩萨”（而且是“大菩萨”）。方会既然说杨畋是“示作王臣”，那就意味着，在方会心目中，这个“提刑”，原是“菩萨”。

《次住海会语录》　　参学景淳编

（以上，编入《古尊宿语录》第二十一卷）

《黄梅东山[1] 演和尚语录》　　门人惟庆编

（以上，编入《古尊宿语录》第二十二卷）

法演的思想，大致就反映在这些《语录》里。下面根据这些《语录》里的一些材料，粗略地检阅一下法演的思想。

先看他的哲学思想：

有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时雕。

（《古尊宿语录》卷二二《黄梅东山演和尚语录》）

在这里，法演居然剽窃《老子》。因为，上面这几句话，完全来自《老子》："有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。"（《老子》二十五章）老子说："有物混成，先天地生"；法演说："有物先天地"，两句并作一句。老子说："寂兮寥兮"；法演说："无形本寂寥"，指出了那个玄妙的先于天地而有、浑然而成的"寂寥"之物，是"无形"的。老子说："独立而不改，周行而不殆"；法演说："不逐四时雕"，可说是"言简意赅"。老子说："可以为天下母"；法演说："能为万象主"。"母"，只能生育；"主"，可作主宰，更强调了精神的能动作用。老子把他的那个玄妙的"天下"之"母"，"字之曰道"（同上），法演则称他的"万象"之"主"为"第一义"。第一义（也就是"真如"、"佛性"之类），这是佛家牌号的宇宙实体，世界本原。它和《老子》的"道"，自然不是一回事，因而法演的思想，终究不同于老子的思想。不妨这样说：法演借用了《老子》的语言，表达了似道而实佛的思想。

---

① 即湖北黄梅县东北冯茂山，简称"东山"。因当年弘忍曾在这里"开山"传法，所以也称"五祖山"；其寺，即称"五祖寺"。

由于“第一义”为“万象主”，世界上（还有“出世间”）的一切，都是由它派生的；因而，宇宙万有，一切都是“第一义”。而“第一义”，是只可“契证”、而不可言传的，凡有言说，都非真实。因此：

真如、凡圣，皆是梦言；佛及众生，并为增语。（《古尊宿语录》卷二〇《舒州白云山海会演和尚初住四面山语录》）

这就是佛经里所讲的“凡所有相，皆是虚妄”之义。去掉一切“有”，就只剩下“无”——“第一义”；“无”中生“有”，还归于“无”。这样看来，法演的思想，又有点近似于老子思想了。

当然，法演并不真的就生活于他所虚构的抽象的精神世界之中，他还要由“无”走向“有”——走向实实在在的“有”。这里，且让我们越出《语录》范围，征引一点材料：

（法）演自海会迁东山，太平（的）佛鉴、龙门（的）佛眼二人，诣山省觐。祖（按：指法演）集耆旧主事，备汤果夜话。

祖问佛鉴：舒州（稻谷）熟否？

对曰：熟。

祖曰：太平（稻谷）熟否？

对曰：熟。

祖曰：诸庄共收稻多少？佛鉴筹虑间，祖正色厉声曰：汝滥为一寺之主，事无巨细，悉应究心，常住岁计，一众所系，汝犹罔知，其他细务，不言可见！（《禅林宝训》卷一）

身为一代宗师的法演，他所关心的，并不是什么“无形本寂寥”的“万象主”，而是“诸庄共收稻多少”（既言“诸庄”，可见他们所拥有的地主庄园决不止一两处）；也就是说，这位“禅师”所真正关心的，并不是虚“无”，而是实“有”。因此，他由于能多收粮谷，而情不自禁地欢呼：“四五百石麦，二三千石稻，好个休粮药！”

（《古尊宿语录》卷二一《舒州白云山海会演和尚语录》）这才是这位“禅师”的“本来面目”！下面，再看他的政治态度：

……升座拈香云：此一瓣香，先为今上皇帝，伏愿常居凤扆，永镇龙楼。次拈香云：此一瓣香，奉为州县官僚，伏愿乃忠乃孝，惟清惟白，永作生民父母，长为外护纪纲。又拈香云：此一瓣香，……却为我现住白云（守）端和尚，……（同上书卷二〇《舒州白云山海会演和尚初住四面山语录》）

法演真可说是在维妙维肖地效法他的“师祖”方会啊！“升座拈香”，第一祝愿“今上皇帝”永坐龙廷；第二祝愿“州县官僚”“永作生民父母”；第三，方才为他的“得法”老师祝福。法演和方会一样，不是“佛法第一”，而是“世法第一”。

圣节，上堂，云：十二月初八日，今上皇帝（按：指宋哲宗赵煦）降诞之辰①，不得说别事，乃高声云：皇帝万岁！皇帝万岁！（《古尊宿语录》卷二二《黄梅东山演和尚语录》）

端午，上堂，……乃云：今日端午节，……一要今上皇帝、太皇太后，圣躬万岁；二要合朝卿相、文武百官、州县采察，常居禄位；三要万民乐业，雨顺风调。（同上书卷二一《舒州白云山海会演和尚语录》）

皇帝生日，“上堂”只能高呼“万岁”；过“端午节”，“上堂”也闭口不谈“佛法”。谁说法演“禅师”“超然世外”！不仅如此，尤有甚者：

……三世诸佛若无“第一义”，将什么化度有情？西天四七、唐土二三、乃至天下老和尚，若无“第一义”，将什么建立宗风？只如当今圣帝，若无“第一义”，将什么统御天下？！

① 据《宋史·哲宗纪》（《东都事略·哲宗纪》）记载，赵煦于神宗熙宁九年（1076）十二月初七日生，法演妄生附会，把他说成是“佛成道日”——十二月初八日生。

知郡学士、知县宣德、合座尊官，若无“第一义”，将什么为民父母?!（同上书卷二二《黄梅东山演和尚语录》）

“诸佛”度世，“祖师”立宗，凭的是（实即“真如”、“佛性”之类的）“第一义”；皇帝“御宇”，百官“治民”，凭的也是“第一义”。这里，法演可算是把整个封建统治阶级美化到家了。按照法演的这种“逻辑”，只能得出这样的结论：封建皇帝，就是头戴冠冕的“诸佛”；封建官吏，就是身着官服的“祖师”。而高居佛国的“诸佛”，自然就是身披袈裟的皇帝；历代“祖师”，自然也就是身着僧装的封建官吏。皇帝与“诸佛”，“祖师”与官吏，真可说是一而二、二而一啊！

提刑入寺，上堂云：兵随印转，将逐符行，大权菩萨，覆护众生。相顺者，善言诱谕；凶顽者，枷棒纵横！（同上书卷二一《舒州白云山海会演和尚语录》）

方会对于过路提刑，大加吹捧，说他是“示作王臣”，实是菩萨；“杀人无数”，“为指迷源”。无独有偶，法演对于“入寺”提刑，更加直截了当地吹捧他是“大权菩萨”①；把刑杀无辜，胡说成是“覆护众生”。并且，还“指点”提刑说：对于“凶顽者”，决不能心慈手软，而要“枷棒纵横”。活现出一付帮凶者的面孔。

法演的哲学思想，是若彼的虚“无”；而他的经济、政治思想，又是如此的实“有”。前者算是一种“特点”，后者才是本质。

此外，在这位法演禅师的思想里，还有如下内容：

丫嬛女子画娥眉，鸾镜台前语似痴，自说玉颜难比并，却来架上着罗衣。（同上书《舒州白云山海会演和尚语录》）

不知这种“法语”，具有何种“妙意”！

---

① 这里的“权”，不是“权势”、“权力”，而是“权巧”、“权便”、“善巧”的意思。所谓“大权菩萨”，就是指最能“权巧方便”，因而也就是最为“神通广大”的上位菩萨，也就是“大菩萨”。

笙簧聒地，鸟语呢喃，红粉佳人，风流公子，……一一为汝诸人发上上机，开正法眼！

鸳鸯绣了从君看，莫把金针度与人。（同上书卷二〇《舒州白云山海会演和尚初住四面山语录》）

“红粉佳人”、“风流公子”，居然也能为人们“发上上机”，“开正法眼”。这可真是“真俗不二”、“染净一如”的了！

一不做，二不休，不风流处也风流（同上）

在法演的《语录》里，类似这样的“法语”、“诗句”是不少的。这里，只节录这么几点，从中已可看出，一些禅师们的“心猿意马”，是很不容易“收拾”住的呀！

最后，关于法演的思想，还有一点也应提及，这就是他对佛鉴讲的“四端”。据晓莹《罗湖野录》的记载，佛鉴将去太平，法演在付与“法衣”的同时，对他“陈其四端”：

一、福不可受尽，福尽则必致祸殃；二、势不可使尽，势尽则定遭欺侮；三、语不可说尽，说尽则机不密；四、规矩不可行尽，行尽则众难住。

这“四端”，其实也就是“四嘱”。值得注意的是前两项。它表明法演（及其弟子）既要“享福”，又要“使势”。为了能长“享福”而不致遭受“祸殃”，长“使势”而不致受人“欺侮”，他告诫弟子，要长留“余福”，长保“余势”；能够长有“福”、“势”，自然就可以免“祸”、去“侮”。法演对佛鉴所讲的这些，多么像豪绅世家告诫子弟的“家训”！佛鉴将要去“出世”、“开山”了，而法演谆谆告诫于他的，却首先是这些势利之谈（后边两项，讲的也只是一些权术、手段），闭口不及“祖师大意”和“禅门宗门”。是的，法演也意识到，他对佛鉴所讲的，只不过是一些“世俗常谈”——“虽世俗常谈，在力行如何耳”。这就更有问题了：一代禅师所要身体“力行”的，不是宗教上的修持与禅门里的实

践，却是两眼盯着“福”和“势”的“世俗常谈”。法演“心向往之”的究竟是什么，不是很清楚了吗?!

克勤（1063—1135），字无著，俗姓骆，彭州崇宁（今属四川）人。出家后，先于成都等地学经、问法，不久离川东下，依止法演。据说，一天漕使陈某到太平拜访法演，演为陈诵“小艳诗”：“频呼小玉元无事，只要檀郎认得声!”克勤闻诗“大悟”（天晓得他从这样的“诗”句中“悟”出了什么）。从此，便与法演“分座说法”。后来，法演去五祖山，克勤留住太平。崇宁初，以母老回蜀，住持昭觉。后又谢职去荆州，见丞相张商英，谈论《华严》教义，被张誉为“僧中管仲”。不久，澧州刺史某，延请克勤住持夹山灵泉院（《碧岩录》，即此时所著），旋迁湘西道林。政和末，奉旨移住金陵蒋山。宣和中（一说政和中），诏住京都天宁。徽宗赐号“圆悟禅师”（圆，一作“圜”）。后又返蜀，仍住昭觉。绍兴五年（1135）八月五日病逝，年七十三。著有《碧岩录》（十卷）、《击节录》（二卷）。

由于《碧岩录》的问世，遂使克勤成了影响超乎同辈的一代名僧。上文谈到：《碧岩录》，是“评唱”雪窦重显的“颂古百则”的，是一部禅宗式的注释书；在禅宗发展史上，它标志着一个新阶段，即由讲“公案”、逗“机锋”的《灯录》、《语录》阶段，发展到“注释”公案、机锋的阶段。因此，有必要对《碧岩录》稍加剖析，以便看出它的特点。

《碧岩录》的结构，就是以一百则“公案”为骨架，每则“公案”分三段：先举“公案”，并加叙述，这可称之为“前言”或“序论”；再引重显颂文，这就是重显的“颂古”；然后便是克勤的释文。下面，且举几例，以见一斑。

其一，“第一则，圣谛第一义”。（这是标题）

……

举梁武帝问达磨大师：说这不唧嗜汉。如何是圣谛第一义？是甚系驴橛。磨云：廓然无圣！将谓多少奇特，箭过新罗，可煞明白。帝曰：对朕者谁？满面惭惶！强惺惺，果然摸索不着。磨云：不识！咄！再来不值半文钱。帝不契。可惜许却较些子。达磨遂渡江至魏。

这野狐精，不免一场懊悔，
从西过东，从东过西。

这第一则"公案"，只不过是佛教思想史上的一种传说，并非史实。据传说，达磨到梁，见了萧衍，萧衍问了达磨两个问题，都很不投机。萧衍先问："朕一生已来，造寺、布施、供养，有功德否？"达磨答言："并无功德。"（这个故事，曾为慧能所引用①。）这一回答，使萧衍大为扫兴。再就是这里所列举的这一问答，同样使萧衍扫兴。由于话不投机，达磨只好去北魏，"面壁"嵩山。克勤举出这一"公案"，并且作了一番叙述，说明之后，更引重显的"颂古"如下：

圣谛廓然，箭过新罗，魂！何当辨的？过也，有什么难辨。对朕者谁？再来不值半文钱，又怎么去也。还云不识。三人四人中也，咄！因兹暗渡江，穿人鼻孔不得，却被别人穿。苍天！苍天！好不大丈夫。岂免生荆棘？脚跟下已深数丈。

克勤对此，作了如下"评唱"：

且据雪窦颂此公案，一似善舞太阿剑相似。……大凡颂古，只是绕路说禅，拈古大纲，据款结案而已。雪窦与他一拶，劈头便说："圣谛廓然，何当辨的？"于他初句下，著这一句，不妨奇特。……雪窦道：你天下衲僧，"何当辨的"？"对朕者谁"？著个"还云不识"。此是雪窦忒煞老婆，重重为人处，且道"廓然"与"不识"，是一般、两般？若是了底人分上，不言而喻；若是未了底人，决定打作两橛。诸方寻常皆道，雪窦重指一遍；殊不知四句颂尽公案了后，为慈悲之

① 见法海本（敦煌本）《坛经》第三十四节。

故，颂出事迹："因兹暗渡江，岂免生荆棘？"达磨本来兹土，与人解粘去缚，抽钉拔楔，铲除荆棘，因何却道"生荆棘"？非止当时诸人，即今脚跟下已深数丈。……（以上引文，统见《碧岩录》卷一）

看了这一段话，会使人感觉到：克勤搞的，终究是禅宗的"评唱"（当然，不光这一段是"评唱"，从头到尾——特别是那些小字夹注，都是"评唱"），而不是义学各宗的注述。所以，这种解释，终究是充满"禅味"的。不过，克勤指出："大凡颂古，只是绕路说禅，拈古大纲，据款结案而已。"总还算把"颂古"（当然也应该包括"评唱"之类）的用意说清楚了。"绕路说禅"，很有意思。禅，本应"直指"，也就是"不立文字"，"以心印心"；而现在，却又是"颂古"，又是"评唱"，绕了一弯又一弯，"路"，越"绕"越遥远，"禅"，越"说"越糊涂。这可说是后期禅宗无法医治的"病症"。

其二，"第六十三则，南泉斩却猫儿"。

……

举南泉一日东西堂争猫儿，不是今日合闹也一塌着逗。南泉遂提起云：道得，即不斩。正令当行，十方坐断，这老汉有定龙蛇手脚。众无对，可惜放过。一对漆桶，堪作什么，杜撰禅和，如麻似粟。泉斩猫儿为两段。快哉！快哉！若不如此，尽是弄泥团汉，贼过后张弓，已是第二头，未举起时，好打。

这则"南泉斩猫"的"公案"，见于《景德录》卷八，是说池州（今安徽贵池县）南泉寺的住持禅僧普愿（因俗姓王，常自称"王老师"），一天，因东西两堂的领头和尚（即所谓"东堂"、"西堂"）争一只猫儿，普愿看见，便作了这么一场"斩猫"的表演。《景德录》还记载：普愿"斩猫"之后，"赵州（从谂）自外归，师举前语示之，赵州乃脱履安头上而出。师曰：汝适来若在，即救得猫儿也"。普愿为了玩弄"机锋"，不惜拿倒霉的小猫作牺牲品，于此可见某些禅僧"手段"的"厉害"。克勤在举出这则"公案"

并作了一番叙说之后，便引了重显的“颂古”：

两堂俱是杜禅和，亲言出亲口，一句道断，据款结案。拨动烟尘不奈何，看你作什么折合，现成公案，也有些子。赖得南泉能举令，举佛子云：一似这个王老师，犹较些子，好个金刚王宝剑，用切泥去也。一刀两段任偏颇。百杂碎。忽有人按住刀，看他作什么，不可放过也，便打。

对于重显的这一“颂古”，克勤作了如下“评唱”：

“两堂俱是杜禅和”，雪窦不向句下死，亦不认驴前马后有转拨处，便道“拨动烟尘不奈何”。雪窦与南泉把手共行，一句说了也，两堂首座没歇头处，到处只管拨动烟尘，奈何不得，赖得南泉与他断这公案，收得净尽。他争奈前不拘村，后不迭店，所以道：“赖得南泉能举令，一刀两段任偏颇。”直下一刀两段，更不管有偏颇。……（以上引文，统见《碧岩录》卷七）

两个堂头和尚，为了一只小猫而争执不下，普愿出来“断这公案”，“直下一刀两段”，便“收得净尽”。普愿干得倒也干脆、利落，却给以后留下了许多罗嗦。《景德录》的记载，尚属“简略”，重显的“颂古”，就是在“借题发挥”，繁复多了，克勤再加“评唱”，更是“绕路说禅”，话越说越多，事越说越“玄”。这大概也就是以淖“释”禅的必然趋势吧。

其三，“第八十四则，维摩‘不二法门’”。

……

举维摩诘问文殊师利：这汉太煞，合闹一场，合取口。何等是菩萨入不二法门？知而故犯。文殊曰：如我意者，道什么值得分疏不下，担枷过状，把髻投衙。于一切法，唤什么作一切法。无言无说，道什么。无示无识，瞒别人即得。离诸问答，道什么。是为入不二法门。用“入”作什么？用许多葛藤作什么。于是文殊师利问维摩诘：我等各自说已，仁者当说何等是菩萨入不二法门？这一靠，莫道金粟如来，设使三世诸佛，也开口不得。倒转枪头来也，

刺杀一人中箭，
还似射人时。

这是《维摩经》里的故事。对此，克勤在引出重显“颂古”之前，先作了如下一段“夹叙夹议”：

维摩诘令诸大菩萨各说不二法门，时三十二菩萨皆以二见——有为无为、真俗二谛，合为一见，为不二法门。后问文殊，文殊云：于我意者，于一切法，无言无说，无示无识，离诸问答，是为入不二法门。盖为三十二人以言遣言，文殊以无言遣言，一时扫荡，总不要，是为入不二法门。殊不知灵龟曳尾，拂迹成痕；又如扫帚扫尘相似，尘虽去，帚迹犹存，末后依前除（除，一作“余”）踪迹。于是文殊却问维摩诘云：我等各自说已，仁者当自说何等是菩萨入不二法门？维摩诘默然。若是活汉，终不去死水里浸。……

下面，则是重显的“颂古”：

咄！这维摩老，悲生空懊恼，
（咄他作什么？朝打三千，暮打八百，咄得不济事，好与三十棒。）
（悲他作什么？自有金刚王宝剑，为他闹事长无明，劳而无功。）
卧病毗耶离，全身太枯槁，
（因甚致得？带累一切人。）
（病则且置，为什么口似匾担，饭也吃不得，喘也喘不得。）
七佛祖师来，一室且频扫；
（客来须看，贼来须打，成群作队，也须是作家始得。）
（犹有这个在，元来在鬼窟里作活计。）
请问不二门，当时便靠倒，
（若有可说，被他说了也打，云和阇黎也寻不见。）
（苍天！苍天！不靠倒，死中得活，犹有气息在。）
金毛狮子无处讨。咄！还见么？
（道什么。）
苍天！
苍天！

克勤对此，“评唱”如下：

雪窦道，“咄！这维摩老”，头上先下一‘咄’作什么？以金刚王宝剑，当头直须朝打三千，暮打八百始得。……所以雪窦道：“悲生空懊恼。”《维摩经》云：“为众生有病故，我亦有病。”“懊恼”，则悲绝也。“卧病毗耶离。”维摩示疾于毗耶离城也。……“全身太枯槁”，因以身疾，广为说法云：是

身无常，无强、无力、无坚，速朽之法，不可信也；为苦为恼，众病所集。……“七佛祖师来”，文殊是七佛祖师，承世尊旨，往彼问疾。“一室且频扫”，“方丈”内皆除去所有，唯留一榻，等文殊至，请问不二法门也。所以雪窦道：“请问不二法门，当时便靠倒。”维摩口似匾担，如今禅和子便道：无语是“靠倒”。且莫错认定盘星。雪窦拶到万仞悬崖上，却云“不靠倒”。一手抬，一手搦。他有这般手脚，直是用得玲珑。此颂前面拈云：维摩道什么“金毛狮子无处讨”。非但当时，即今也恁么还见维摩老么？尽山河大地，草木丛林，皆变作金毛狮子，也摸索不着。（以上引文，统见《碧岩录》卷九）

这段文字，可说是以禅“释”经，以经“证”禅。虽然仍带“禅味”，却还说得比较清楚。从这类“评唱”看来，克勤这位“禅老”，还颇有那么一点“义学”的味道；因而也可以说克勤的“禅”，是很不“纯”的。大概就是由于这种原因吧，在宋代就有人批评克勤的《碧岩》“拖泥带水”（绍昙《五家正宗赞》卷二）。

“一隅三反”。从上述三例中，当可看出《碧岩录》的结构和内容。由于它比一般的《灯录》、《语录》更加枝蔓繁芜，“绕路说禅”，所以，克勤的大弟子宗杲，“惧学人泥于言句，辜负从上诸祖”，便将十卷《碧岩》，“并付烈焰”（元冯子振《碧岩录题后》）。不过，《碧岩录》并未因宗杲的“焚其书”而就此绝迹，它不久又被刊行，并一直流传下来。《碧岩录》“焚”而再传，标志着后期禅宗，不能不“绕路说禅”。这也可说是历史发展的必然，是不以任何人的意志为转移的吧。

这里，对于克勤的《击节录》，也略为涉及。

《碧岩》、《击节》两录的骨架，都是百则“公案”（其中所涉及的不少人物，都是重复的），所不同的，前者是重显“颂古”（因而有“颂”），克勤“评唱”；后者是重显“拈古”（只“拈”不“颂”），克勤“击节”。在文字结构上，每则“公案”，只有两段：前面一段，是克勤简叙

"公案"原尾和重显的"拈古"；后面一段，算是主文，即克勤的"击节"。再有，《碧岩》每则"公案"的标题，字数有多有少；《击节》每则"公案"的标题，一律四字。下面，也略举几例，以资参考。

其一，"第二则，雪峰普请"。

> 举雪峰（义存）一日普请（按：普请，即集体劳动），自负一束藤，劳而无功。路逢一僧，峰便抛下，力尽神疲。僧方拟取，峰便踏倒。下拔不走，快便难逢。归举似长生，乃云：我今日踏这僧快。少卖弄。生云：和尚替这僧入涅槃堂始得。闹市里要一个半个。峰便休去。可惜放过。雪窦拈云：长生大似东家死人，西家助哀，也好与一路。阇黎也须急着眼始得。

这个"公案"的意思倒是比较清楚的：一天，义存同寺里和尚们一起参加劳动，他背了一捆藤条，在回来的路上，碰到一个和尚，他把藤条抛在地上，那个和尚以为他背不动了，便想替他去背，他却同人家大玩"机锋"，把人家踏倒在地。他还向别人夸耀说，他把这个和尚踏倒在地，感到很痛快。重显拈此"公案"，对那个长生和尚，大加讽刺。对这则"公案"，克勤作了如下的"击节"：

> 只这雪窦，合吃多少？……只如雪峰普请处，踏倒这僧，归举长生。长生是个活泼泼地汉，便道和尚须替这僧入涅槃堂始得。只这雪峰老汉也好，当时便休去。……雪窦拈掇他这因缘？人多邪见，别生知见义路，只管解将去，殊不知雪窦意元不如此。……（以上引文，统见《击节录》卷上）

那末，到底什么是"雪窦元意"，克勤并没有讲清楚。其实。义存的表演，重显的"拈古"，克勤的"击节"，无非是各想各的，各讲各的，彼此的"元意"，只有自己知道。所以，克勤之"击"，未必中"节"。

其二，"第十四则，赵州偷笋"。这则标题，不够确切。按照"公案"内容，应是"偷赵州笋"。请看原文：

> 举赵州（从谂）问婆子：什么处去？撞着滥头汉。婆云：偷赵州

笋去。据虎头也不为分内外。又州云：忽遇赵州又作么生？险。婆便掌，好打。州便休。莫道赵州休去，也有陷虎之机。雪窦拈云：好掌！更与两掌，也无勘处。扶强不扶弱，党理不党亲。

从谂和一个老婆子逗"机锋"，结果挨了老婆子一记耳光。重显"拈云"：打得好！最好再打他两个耳光。克勤对此，"击节"如下：

这婆子本为尼，因会昌沙汰，更不作尼，只是参得好这个公案。……州云：忽遇赵州时如何？婆子便掌。也是这老汉惹得婆子与他手脚，他便休去。且道赵州是什么道理？……赵州被打两掌，咬断牙关！……但凡拈古，须似这般手段，见透古人意，方可拈掇他。若不如此，便泥里洗土块。雪窦为他作得这般工夫，见得透前后，便云"好掌！更与两掌，也无勘处"。且道雪窦意在什么处？……诸人照顾，切忌著掌！

（以上引文，统见《击节录》卷上）

从谂挨了耳光，重显认为打得好，最好再给他两个耳光。克勤则认为雪窦的"拈古"，"见透"了"古人意"——究竟"见透"了"古人"的什么"意"？恐怕也是只有克勤自己明白。

其三，"第八十一则，南泉卖身"。

举南泉示众云：王老师卖身去也，还有人买么？奇怪。一僧出众云：某甲买。钓得一个。泉云：不作贵，不作贱，作么生买？太煞淆讹。僧无语。可惜许。……雪窦云：虽然作家竞买，要且不解轮机，且道南泉还肯么？直饶肯，也是阶下汉。雪窦也拟酬个价，直令南泉进且无门，退亦无地。少卖弄。不作贵，不作贱，作么生买？看雪窦有什么伎俩。别处容和尚不得。将为多少奇特。

看来，普愿这个人，确是玩弄"禅机"的老手，不但能"斩猫"，而且会"卖身"。重显"拈"此公案，云云一番；克勤"击节"，却也简单：

著槽厂去，客作担板汉。……难为摸索，机轮转处，作者犹迷。所以古人道：向上提纲，非情尘所测。……（以上引文，统见《击节录》卷下）

可以看出，在普愿“卖身”这则“公案”上，重显倒是在“拈古”，克勤却并不完全是“击”而中“节”，而是在泛泛地议论。也就是，克勤和重显，仍是在各想各的，各讲各的。这种情况，可说是各派禅僧们玩弄“机锋”时的共同特点，重显、克勤，不过是“故技重演”罢了。

从上引《碧岩》、《击节》两录的资料中，可以大致看出克勤的思想面貌；从克勤的思想面貌中，又可以看出后期禅宗“绕路说禅”的特点。有关克勤的思想，还可从《续古尊宿语要》（卷三）的记载中略见一斑：

世谛、佛法，……平等一如，湛然真纯。

“世谛”，系指现象，即现实世界；“佛法”，不是指佛教的一般教义，而是指佛教的彼岸世界，即本体。这几句话的意思是说，从现象上看，有“世谛”、“佛法”的区别；而从本体上说，则都是“平等一如，湛然真纯”的。为什么会是这样的呢？因为“大千同一真如境”界。举“大千”世界（亦即宇宙万有），同是以“真如”为本体，因而举宇宙万有，都是“湛然真纯”的真如妙境。这是“真如缘起”论的客观唯心主义思想的具体反映。因为，在“真如缘起”论者看来，宇宙间的一切，都是由“湛然真纯”的“真如”派生的，“真如”是世界的本原。因而，就现象说来，有万象森然的宇宙万有；而就它们的真实体性说来，则举宇宙万有都是“湛然真纯”的“平等一如”。

无物不为妙用，无法不是真乘。

破草鞋也是“真如”，干屎橛就是“佛性”。谁能“径截承当”这种“诸佛开示、祖师直指”的“唯心妙性”，谁就能够“一处透，千处万处该

通；一机明，千机万机圆转”，也就能够“控佛祖大机，廓人天正眼”。看来，客观唯心主义者的克勤，就是能够“径截承当”这种不可思议的“唯心妙性”的人，所以他既能“评唱”，又会“击节”。

宗杲（1089—1163），俗姓奚，宣州宁国（今安徽宣城县）人。少年出家，历参禅僧。张商英曾题其所居庵为“妙喜”，因而自称妙喜。徽宗宣和六年（1124），圆悟克勤，奉旨住持京都天宁寺，宗杲遂也进京，从克勤学禅，深蒙克勤“印可”，即令“分座接众”。不久，徽宗赐号“佛日”。金人犯京，宗杲赴吴（江苏），暂住虎丘。这时，克勤已迁住（江西）云居，宗杲又到云居，充任“首座”。此后，辗转“湖湘”，历游“七闽”，终“于法”于临安（杭州）径山，倡导克勤禅法。于是，“四方衲子，翕然坌集，至一千七百”（《佛祖历代通载》卷二〇《径山宗杲》）。

宗杲由于与张九成“厚善”，不肯阿附秦桧，遂也遭到秦桧的迫害。据《宋史·张九成传》记载：“先是，径山僧宗杲，善谈禅理，从游者众，九成时往来其间。桧恐其议己，令司谏詹大方论其与宗杲谤讪朝政，谪居南安军。”原来，张九成因不肯轻附“和议”，遂招致秦桧的忌恨。所谓“谤讪朝政”，据说，绍兴十一年（1141）五月间，张九成曾到径山拜访宗杲，晤谈中，语及“神臂弓”① 秦桧听说，以为这是影射他反战、求和，于是就加张、宗以“谤讪朝政”的罪名，两

① “神臂弓”：“熙宁中，李定献偏架弩，似弓而施干镫，以镫距地而张之，射三百步，能洞重札，谓之‘神臂弓’，最为利器。”（沈括《梦溪笔谈》卷一九）“神臂弓，出于弩遗法，古未有也，熙宁元年，民李宏始献之入内。副都知张若水，方受旨料简弓弩，取以进。……弓之身，三尺有二寸，弦长二尺有五寸，箭栝长数寸，射二百四十余步，入榆木半笴。神宗阅试，甚善之。于是行用，而他弓矢弗能及。绍兴五年，转世忠又侈大其制，更名‘克敌弓’，以与金虏战，大获胜捷。”（洪迈《容斋三笔》卷一六《神臂弓》）朱弁《曲洧旧闻》里，也有关于“神臂弓”的记载：“神臂弓，盖熙宁初，百姓李宏造，中贵人张若水以献。……”可见，“神臂弓”，乃克敌象征，另据《五家正宗赞》卷二记载：“师在径山，因顾曰：神臂弓一发，透过千重甲，衲僧门下看，当甚臭皮袜！”则宗杲确是借了“神臂弓”这个题目，作了文章。

人因而都受到了迫害。宗杲“遂遭捃拾毁衣，屏去衡州，凡十年，又徙梅州。梅州瘴疠寂寞之地，而衲子裹粮从之，虽死不悔”（《续传灯录》卷二七《大慧宗杲禅师》）。二十五年冬，“蒙恩北还”。二十六年春，“复僧伽黎”。“寻领朝命，住明州育王山；逾年，有旨，改住径山。天下宿衲，复集如初。”（《佛祖历代通载》卷二〇《径山宗杲》）孝宗即位，赐号“大慧禅师”。隆兴元年（1163）八月十日病逝，年七十五。宗杲的遭遇表明，他不畏权奸，具有爱国思想。作为一个出家僧人，这是难能可贵的。

当然，宗杲终究是一位禅僧，他同样具有一般禅僧所固有的特点。比如，一方面，他认为，他的“得法”老师克勤的《碧岩录》有背于禅宗的“直指”精神，所以就毫不留情地“焚其书”。另方面，他却编集《正法眼藏》六卷（而且，是在颠沛流离的流放期间编集的。其书，原分三卷，每卷又分上下）。据说，宗杲所以编集《正法眼藏》，乃是为了补救时弊。明僧圆澄在《重刻〈正法眼藏〉序》文里，曾经说过这样一段话：

> ……讵意人根寖劣，法久弊生：或承虚接响，以盲枷瞎棒，妄号通宗；或守拙抱愚，以一味不言，目为本分；或仿佛依稀，自称了悟；或摇唇鼓舌，以当平生。如是有百二十家痴禅，自赚赚人，沦溺狂邪！

到了宗杲的时候，禅宗已经产生了如此严重的弊病（其实，这种流弊，在“五家”繁兴之后，即已有了，不过到了宋代更加严重罢了）——“自赚赚人，沦溺狂邪”的“痴禅”，竟有“百二十家”之多！为了补救如此严重的时弊，宗杲乃“决择五家提挈最正者，凡百余人，裒以成帙，目曰《正法眼藏》”（圆澄《重刻〈正法眼藏〉序》）。关于《正法眼藏》的结构、体例，宗杲也有说明：

> ……《正法眼藏》，不分门类，不问云门、临济、曹洞、

沩仰、法眼宗，但有正知正见可以令人悟入者，皆收之。（《答张子韶侍郎书》）

其实，《正法眼藏》的结构，是相当杂乱的。它不仅“不分门类”，而且不按时间先后编排；不问唐僧宋僧（实际是宋僧多于唐僧），“信手拈来”，杂然乱陈。至于它的内容，无非是禅宗的老一套。书的署款，是“宗杲集并著语”。这就是说，除“集”之外，还有“著语”。所谓“著语”，其实就是按语。这里且举几例，以资参考：

其一：

黄龙（悟）新和尚赞祖师云：六祖当年不丈夫，请人书壁自涂糊，明明有偈言无物，却受佗人一钵盂！

悟新，北宋末人。对这首名之曰“赞”、实属讥讽的诗句，宗杲的“著语”是：

妙喜曰：且道“钵盂”是物不是物？若道是物，死心老（按：悟新自号“死心叟”）亦非丈夫汉；若道非物，奈钵盂何。（以上引文，统见《正法眼藏》卷一）

悟新的诗句，意在讽刺慧能。因为，慧能既在“得法偈”里明白地说了“本来无一物”（这是根据晚出的《坛经》本而说的），结果却又接受了弘忍传授给他的“衣钵”，这不是自相矛盾吗？而宗杲的“著语”云云，对于悟新的诗意说来，多少有那么一点“文不对题”。

其二：

盘山和尚云：譬如掷剑挥空，莫论及之不及，斯乃空轮无迹，剑刃无亏。若能如是，心心无知。

盘山和尚，系指唐代（德宗时）幽州盘山（今蓟县境内）的宝积和尚。对宝积的这几句话，宗杲的“著语”如下：

妙喜曰：咄！咄！咄！我王库内，无如是刀。（《正法眼藏》卷二）

一派禅僧腔调。

其三：

> 法眼指橙子云：识得橙子，周匝有余。云门云：识得橙子，天地悬殊。……

法眼文益，云门文偃，都是五代时人。对这些“橙子”，宗杲“著语”：

> 妙喜曰：识得橙子，好剃头洗脚。虽然如是，大有人错会在。（同上）

《正法眼藏》的文字结构和基本内容，大致就是这样。可以看出，宗杲的“著语”，和克勤的“评唱”，并没有本质上的区别，而他对克勤的《碧岩录》，却是必欲焚之而后快；对自己的《正法眼藏》，则视若珍品，竭力维护。宗杲在其《答张子韶侍郎书》里，说了这样一些话：

> 左右以自所得瞥脱处为极则，才见涉理路、入泥入水为人底，便欲扫除，使灭踪迹。见宗杲所集《正法眼藏》，便云……如忠国师说义理禅教，坏人家男女，决定可删。左右见道如此谛当，而不喜忠国师说老婆禅，坐在净净洁洁处，只爱击石火、闪电光一著子，此外不容一星儿别道理，真可惜耳。（《正法眼藏》卷首）

可以看出，对于《正法眼藏》这部禅书，张九成基本上是持否定态度的。大概在张九成看来，凡是“涉理路、入泥入水为人底”，都是有背于禅宗“直指之旨”的，因而他主张把它们“扫除”之，“使灭踪迹”。张还特别举出慧忠（唐僧）的那种败“坏人家男女”、讲说“义理”的“老婆禅”，更是“决定”应该“删”去。看来，张九成对待《正法眼藏》的态度，很有点像宗杲对待《碧岩录》的态度。克勤同宗杲，是嫡传师资；宗杲同张氏，是方外挚友，而一旦见解有所不同，就会如此的对立。可见，不仅“门

户”之见势同水火，就是同一“门户”，也往往会在见解上产生尖锐的对立。而宗杲对张九成对《正法眼藏》的批评，又是抱何种态度呢？

观公之意，《正法眼藏》，尽去除诸家门户，只收似公见解者方是。若尔，则公自集一书，化大根器者，有何不可！

这无异是说：你认为我的书写得不好，那你何不写一部更好的书呢！这至少不能说是学者的态度吧。看来，禅僧终归还是禅僧。

在《答张子韶侍郎书》里，还有这样的几句话：

宗杲……若法性不宽，波澜不阔，佛法知见不亡，生死命根不断，则不敢如此四楞着地，入泥入水为人。

可以看出，宗杲是非常自许的。其实，这几句话，几乎句句都有问题。按照佛教教义，“法性”（也就是“真如”、“佛性”），它是无形体、无相状、“竖超三际”、“横遍十方”的，根本说不上什么“宽”、“窄”，因此，“法性不宽”（也就是“法性宽”）的说法，是“于理欠通”的。“波澜”只能说有大小、高低之分，很难说有什么“阔”、“狭”之分；而且，拿“波澜阔”来形容他的什么“境界”呢？“悟境”之高，“契证”之深，都不好用“波澜阔”来形容呀。所以，这句话也是有问题的。佛教要破除的。是“虚妄”的“知见”，也就是“世俗知见”，如果是“契合”“佛法”真谛的“真知灼见”，不但不要破除，而且是“求之不得”的呀！所以，“佛法知见不亡”这种说法，至少是有语病的。所谓“命根”，就是生命。“生死命根断”，就是生命断，也就是死了。宗杲的生命已断，而人还活着（而且还在著书立说），这不是活见鬼了吗？所以，“生死命根不断”这句话，更是说不通的呀！而宗杲，却拿这些话来形容他已经具有了远超他人的高深“悟境”。由于他具有了这样非同寻常的悟境，所以他才敢于如此这般的“四楞着地”、拖泥带水地去化导那些与佛有缘（与他有缘）的具有“根器”的人

（“为人”，不是做人，而是教化人、为别人）。宗杲真不愧是一位以传布“教外别传”之旨为己任的宗匠！

宗杲除编撰了《正法眼藏》之外，在宗教实践上，还大力倡导“看话禅”。所谓看话禅，就是要拿一个问题来进行内省式的参究。原来，慧能之后，禅宗史上就一直在讲究参禅，参什么呢？总得有个什么题目才好。早在惠昕本《坛经》（卷上）里，就出现了这么一个夹注：

> 祖谓明曰：不思善，不思恶，正与公时，如何是上座本来面目？（后来，契嵩、宗宝本《坛经》，干脆都把这个夹注变成了正文，并把“如何”改成了“那个”。）

对于惠昕本《坛经》说来，这个夹注显然是后来加进去的，但这个夹注，可说是禅宗最早的话头（它究竟始于何人，还弄不清楚）。所谓看话禅，就是要参究这样一类的话头。在以后的禅宗史上，这种话头，大致归纳成了两个：一个是：“父母未生已前，如何是你本来面目？”这显然是从最早出现于惠昕本《坛经》里的那个夹注承袭下来的。再一个是：“念佛是谁？”这自然是在禅宗深受净土宗的影响之后才有的。参破了这种饱含蒙昧主义气味的问题之后，就算“开悟”了，那时，他就能够信口开河地给别人“说法”、“讲道”了。所以，在禅宗的词汇里，就把这类问题叫做话头。同时，参话头还得有一个前提，这就是“疑”。所谓“大疑大悟”，“小疑小悟”，“不疑不悟”，说的就是这个意思。宗杲提倡（是提倡，而不是首倡）的看话禅，就是这种名堂。随着宗杲提倡看话禅，禅宗也日益走上了反理性的、蒙昧主义的歧路。附带指出：同看话禅相对立的，还有为天童正觉等人所提倡的默照禅——从默然静坐中，进行内心观照。这实际上是在向传统佛教的禅定、止观方面还原。大家知道，慧能首倡的禅宗之禅，是完全不同于传统佛教的禅定的，它所着重的，在于参悟，而不在于静坐。所

谓默照禅，倒是与传统佛教的禅定愈益接近了，而同慧能首倡的禅宗之禅却是愈去愈远了。

关于宗杲，还有一个情况，也应顺便在这里一提。尼姑无著（身世不详），未出家时，曾到径山参拜宗杲，宗杲就让她住在他的丈室里。首座和尚道颜，对此表示不满。宗杲却对道颜说：你别看她是个女人，她可"大有长处"哩！并且还一定要道颜去同这个女人相见。不得已，道颜只好去会见无著。这个女人听说首座和尚（他的地位，仅次于方丈）要见她，就传话给道颜：是以"佛法相见"？还是以"世法相见"？道颜回答说：以"佛法相见"。于是她要道颜"却去左右"，单独相见。"师至帐前，见著寸丝不挂，仰卧于床！师指曰：者里是什么去处？著曰：三世诸佛，六代祖师，天下老和尚，皆从此中出！（真是下流之极！无耻之尤！）师曰：还许老僧入否？（道颜原来也很不正经！）著曰：者里不度驴、度马！……"（《五家正宗赞》卷三）这里，居然把一个女人如此下流的"亮相"，当作很了不起的"禅机"加以宣扬（不仅述诸于口，而且著之于书），实在令人吃惊！虽然晚唐以来的禅宗史料类似这样的记载是少见的，但它出现于宋代禅宗的文献里，那就暴露出，宋代禅宗已经堕落到了何等惊人的地步！而政治上有正义感、宗教上也颇有声望的宗杲，竟然对这种丑恶行径表示赞赏，实在出人意料！

2、黄龙慧南与真净克文

黄龙一派，其影响不及杨岐。这里，只对黄龙慧南和真净克文两人略作评价。

慧南（1002—1069），俗姓章，信州（今江西上饶）人。《建中靖国续灯录》（卷七）说他"生而神异，童稚不群，道蕴夙机，发言骇众"。十七岁出家，十九岁"受具"，"遍历丛林，皆推上首"。后得石霜楚圆的"印可"，遂为楚圆"法嗣"，因"开山"于

洪州（今江西南昌）黄龙山崇恩禅院，而被称为“黄龙慧南禅师”。《禅林僧宝传》（卷二二）说黄龙“法席之盛”，可以“追媲马祖、百丈”。可以想见当年慧南门庭的盛况。

慧南死于宋神宗熙宁二年（1069），“阅世六十有八，或云阅世六十有六”①。

禅宗史上誉为“大盛”“临济宗枝”的慧南，其思想资料却相当少。《建中靖国续灯录》和《五家正宗赞》（卷二），把他的思想概括为“佛手”、“驴脚”和“生缘”，即所谓“黄龙三关”。对此，《建中靖国续灯录》（卷七）是这样记载的：

> 师室中常问僧出家所以，乡关来历。复扣云：人人尽有生缘处，那个是上座生缘处？又复当机问答，正驰锋辩，却复伸手云：我手何似佛手？又问诸方参请宗师所得，却复垂脚云：我脚何似驴脚？三十余年，示此三问，往往学者，多不凑机。丛林共目为三关。

慧南还“自颂”其“三关”说：

> 生缘有语人皆识，水母何曾离得鳃，但见日头东畔上，谁能更吃赵州茶。
>
> 我手佛手兼举，禅人直下荐取，不动干戈道出，当处超佛越祖。
>
> 我脚驴脚并行，步步踏著无生，会得云收日卷，方知此道纵横。（《五灯会元·黄龙慧面》）

“别颂”之后，还有“总颂”：

> 生缘断处伸驴脚，驴脚伸时佛手开，为报五湖参学者，三关一一透得来。（同上）

---

① 陈垣《释氏疑年录》卷六，据《禅林僧宝传》卷二二《慧南传》谓慧南宋熙宁二年卒，年六十八（1002—1069）。

很明显，这样的“三关”，只能算是一种“禅机”，还不能完全表明他的思想。而这种“禅机”，看来在当时也并不是那么时兴的，“往往学者，多不凑机”，便说明了这一点。而慧南，却在“三十余年”里，反复“示此三问”，反复玩弄这种“禅机”，慧南思想的贫乏，于此可见。从下面的话语里，多少可以看出慧南思想的一些端倪：

极小同大，忘绝境界；极大同小，不见边表。（《联灯会要》卷一三）

智海无性，因觉妄以成凡；觉妄元虚，即凡心而见佛。（《续古尊宿语要》卷一）

“极小同大”，“极大同小”，既含有认识论，也含有世界观。它表明，慧南也是一个“真如缘起”论的客观唯心主义者。在慧南看来，宇宙万有，都是由神妙的“真如”派生的，举宇宙万有，本身都是“真如”，所以才能“极小同大”，“于一毫端，现宝王刹”；“极大同小”，“纳须弥山，入芥子中”。这两句话，可说是言简意赅地表达了慧南的“真如缘起”的客观唯心主义观点。

“觉妄成凡”，“即凡而佛”，则反映了慧南的解脱论思想。它所依据的仍然是“直如缘起”论。“佛”、“凡”之分，不是别的，因“觉”起“妄”，便成“凡”夫；“妄”性“元虚”，“觉”悟此理，“凡心”即是“佛性”。这正是“真如缘起”论者的世界观在解脱论上的必然反映。慧南对于这种观点的表达，也可说是言简意赅的。

据《联灯会要》（卷一三）的记载，慧南还说过这样的话：

说妙谈玄，乃太平之奸贼；行棒行喝，为乱世之英雄。英雄、奸贼，棒喝、玄妙，皆为长物，黄檗门下，总用不著。

从这些话看来，慧南好像既不赞成“说妙谈玄”，也不赞成“行棒行喝”，而他自己却“三十余年”反复地玩弄他那“三关”禅机。

原来，慧南的言行也并不是那么一致的。不过，慧南在这里也说出了一点真实的情况："行棒行喝"，乃"乱世"的产物。这就是说，慧南自己也认为，棒、喝之类的"禅机"，并不是禅宗的嫡传正脉，而是禅宗走向末流的一种病态表现。

此外，在慧南的"语录"里，还有这样一些言语：

避色逃声，何名作者！祖不云乎：执之失度，必入邪路；放之自然，体无去住。

要是"逃避"声色，那就算不上什么"作者"（作家、行家）；要是行家，那就应该"放之自然"，不必逃避声色。于是，像"鸳鸯绣出从君看，莫把金针度与人"这类的诗句，自然也就成为这位禅师"示众"的"法语"了。宋代的禅风日下，于此可以想见。

克文（1025—1102），俗姓郑，陕府阌乡人。由于不堪继母虐待而出走，游学四方，后来出家为僧，"即游京洛，翱翔讲肆，贤首、慈恩，性、相二宗，凡大经论，咸造其微"（《石门文字禅》卷三〇，惠洪《云庵真净和尚行状》）。后又弃教、习禅，历参名宿，终得法于黄龙慧南。凡"五坐道场"，"说法五十余年，布衣坏衲，翛然自守"（同上）。朝廷颁赐紫方袍和"真净大师"之号。惠洪说他"兼古宗师之美而全有之，可谓集厥大成，光于佛祖"（同上）。苏辙说他"幼治儒业，弱冠出家求道，得法于黄龙南公，说法于高安诸山"（《古尊宿语录》卷四五《宝峰云庵真净禅师语录序》）。王安石舍南京家宅为报宁寺，延请克文前往住持。王安石、王安礼兄弟两人，特为此事各撰《请疏》。王安石在《请疏》里说："文公长老，独受正传。"（同上书《大丞相请疏》）王安礼在《请疏》里说："文公长老，夙悟真乘，久临清众。"（同上书《判府左丞请疏》）一名禅僧，能够受到王、苏等人如此的称赞、赏识，足见其人颇不寻常。

克文死于徽宗崇宁元年（1102），七十八岁。

较之慧南，克文的思想资料是比较多的。收入《古尊宿语录》（卷四二——卷四五）里的克文《语录》，有以下几种：

《宝峰云庵真净禅师住筠州圣寿语录一》

《住洞山语录》

（以上，载《古尊宿语录》卷四二）

《宝峰云庵真净禅师住金陵报宁寺语录二》

《住庐山归宗语录》

《住宝峰禅院语录》

（以上，载《古尊宿语录》卷四三）

《宝峰云庵真净禅师住金陵报宁寺语录三》

（以上，载《古尊宿语录》卷四四）

在上述几部《语录》里，除《住筠州圣寿语录一》，下署“嗣法门人法深录”之外，其余几部，都没有署编录人。此外，在《古尊宿语录》卷四五里，还收入了由“嗣法门人福深录”的《宝峰云庵真净禅师偈颂》一卷。

克文的思想，大致反映在上述几部《语录》里。可以看出，克文同样是一个“真如缘起”论的客观唯心主义者。请看以下几段“语录”：

目前森罗万象，……同是一真法界。（《古尊宿语录》卷四三《住庐山归宗语录》）

情与无情共一体，处处皆同真法界。（同上）

性真妙明，常住世间，清净本然，周遍法界。（同上书《住宝峰禅院语录》）

直饶识得心，大地无寸土！廓彻十方自性境界，触事全真。（同上书《住金陵报宁寺语录二》）

这里的“一真法界”，也就是“真如”、“法性”、“佛性”等等称谓的同义语。因为“一真法界”是宇宙的本原，宇宙万有，都是由

它派生的，所以举“情与无情”的“森罗万象”，本身就是“一真法界”。“大地无寸土”，只有一“法界”。克文的唯心主义观点，可真够彻底的了。“真如缘起”的世界观，运用于解脱论，那就又成了彻底的佛性论者：

人人有个真天佛。（同上书《住庐山归宗语录》）

僧俗男女平等心，一一皆同证法界。（同上书卷四四《宝峰云庵真净禅师住金陵报宁寺语录三》）

不必更分彼此，同是一真法界。（《续古尊宿语要》卷二《真净文禅师语要》）

法界者，一切众生身心之本体也。（《古尊宿语录》卷四二《住洞山语录》）

百骸俱溃散，一物镇长灵。（同上书《宝峰云庵真净禅师住筠州圣寿语录一》）

“无情”世界的“森罗万象”，都是由“一真法界”派生的，举山河大地而“触事全真”；“有情”世界的“僧俗男女”，一切“众生”，也都是由“一真法界”派生的，举一切“众生”，“同是一真法界”。纵使“百骸溃散”，也仍“一物长灵”。因此，克文得出结论说：

法法本然，心心本佛，官也私也，僧也俗也，智也愚也，凡也圣也，天也地也，悟则事同一家，迷乃万别千差。（同上书《住洞山语录》）

无论官私、僧俗、智愚、圣凡，一切都是以“一真法界”为“本体”。“法法本然”，“心心本佛”，“迷”有差别，“悟”则一家。由于“一真法界”充塞宇宙，遍于一切，所以“举足下足，无非道场”；“一切法即诸佛法，一切心即诸佛心”。因此，无论“此土他界，天堂地狱，六凡四圣，情与无情，同一无异”（同上）。于是，“衲僧门下”，也可“和其光，同其坐”，也可走逛“四五百条花柳

巷”，攀登“二三千处管弦楼”。（同上）由于一切都是以“一真法界”为本体，所以就能“事事无碍，如意自在”；于是乎，“手把猪头，口诵净戒，趁出淫坊，未还酒债，十字街头，解开布袋”（《续古尊宿语要》卷二《真净文禅师语要》）等等的丑恶现象，都以“染”就是“净”为借口，出现于“禅林”之中和僧侣之间。他们标榜：“此个事，学不得，教不得，传不得，须是当人悟始得。”能“悟得也”，便“可可地，闲闲地，了了明明地，历历落落地，一切神通变化，悉自具足，不用外求”。（《古尊宿语录》卷四二《住洞山语录》）可见，“一真法界”论——“佛性”论，不仅具有理论上的玄妙，而且具有实践上的神奇。原来，宋代的“禅风”日下，还有着“理论”依据哩！这种“祖祖传授”的“要妙之道”，克文“长老得之”，便可以“以妙明心印，印僧俗大众，彼我无差，同成佛道”，“权郡大夫得之”，也可以“以妙明心印，印一郡千里之事，殊途同归，一一无差”。“众官得之”，也可“各以妙明心印印之，则王事、民事，一一明了，一一无差”。（同上书卷四三《住庐山归宗语录》）于是乎，残酷的封建统治，便都成了以“妙明心印印之”的“要妙之道”。在这里，这位克文禅师算是把他们那种“祖祖传授”的“教外别传”之“要旨”的阶级属性和社会作用，毫不含糊地讲清楚了。克文还明确指出：

> 明王治化，有君有臣，有礼有乐，有赏有罚；佛法住世，有顿有渐，有权有实，……（同上书卷四二《住洞山语录》）

“明王”的礼乐、赏罚，与“佛法”的顿渐、权实，也是“殊途同归”、“一一无差”的。正是本此“禅见”和信念，克文还馨香祝祷：

> 此一瓣香，恭为今上皇帝，祝延圣寿，万岁，万万岁！伏愿尧风永扇，同日月之盛明；汤德弥新，共乾坤而久固！此一瓣香，恭为报宁大檀越主、特进相公（按：指王安石），判

府左丞（按：指王安礼），伏愿举族享于百祥，小大增乎善庆。更冀特进相公，判府左丞，兄兄弟弟，长为佛法之钜墙；子子孙孙，永作皇家之梁栋。此一瓣香，奉为提刑大夫，运判、朝奉，洎文武官僚，常居禄位。然提刑众宫，总同二相公，夙承佛记，示作王宫，佛法长兴，外护斯在，以因句果，皆成佛道！（同上书卷四三《住金陵报宁寺语录二》）

别的禅僧，在拈香祝祷结束之前都要对佛教祷祝一番；而克文这位禅师，三举"瓣香"，都是为皇帝、大臣、"文武官僚"们祝祷的，没有一句祝祷佛教的话，其对封建帝王、官僚们的"忠心"，确是异乎寻常。还有，哲宗皇帝生日，他也"上堂"祝祷：

率土之土，皆属王土；率土之民，莫非王民。今朝腊月八日，当释迦如来成道之辰，是今上皇帝降诞之日。所谓前圣后圣，圣德共明；人王法王，王道同久。应千年之庆运，统万国之欢欣。伏维皇帝陛下，万岁，万万岁！（同上书《住宝峰禅院语录》）

为了表明"前圣后圣，圣德共明"，克文效法法演，也把哲宗的生日错后一天，于是，"今上皇帝降诞之日"，便是"释迦如来成道之辰"。克文就是用这种手法美化（甚至神化）"今上皇帝"的。另一次"圣节"，克文于"上堂"欢呼"万岁、万万岁"的同时，还祝祷"舜日共佛日长明，尧风与祖风并扇"（同上书《住庐山归宗语录》）。这就表明，"舜日"与"佛日"，"尧风"与"祖风"，原是"前圣后圣"、"佛佛道同"的。从而也就表明了：佛教、禅法与封建统治——"王道"与佛法，原是一而二、二而一的啊！所以，克文的这些"圣节"法语，清楚地揭示了佛教、禅法的阶级本质。

从上述的简略叙述中，可以大致看出，虽然杨岐与黄龙两支，同禅宗"五家"并称为禅家两宗——"五家七宗"，但是，他们远

不像“五家”那样，有各自的思想特点和风格，他们只是在思想上承继前人的余绪，陈陈相因，“述而不作”。杨岐、黄龙两支，可说是宋代禅宗的缩影，两支如此，其余概然。这种情况反映了一种历史趋势，这就是入宋以后，随着中国封建社会的进一步衰落，与封建社会同命运、共盛衰的佛教也日益衰落；面对这种趋势，作为佛教中的一个宗派的禅宗，自然也不能例外。尽管宋代禅宗编了大量的《灯录》、《语录》，但都不过是一些“述而不作”的篇章，没有什么新的内容，更没有可以自成体系的思想。所以，只要简略介绍了杨岐、黄龙两支，宋代禅宗的其他各家，便可举一反三，想见一斑了。

三、宋代禅宗与程朱理学

谈到宋代禅宗，不能不涉及程朱理学。当然，从根本上说，程朱理学是时代的产物；也就是说，它是适应宋王朝的对外屈辱、对内压迫的政治需要“应运而生”的。但从思想发展史的角度说来，它确是传统的儒家思想，在新的历史条件下受佛教、特别是禅宗思想的影响[①]而形成的具有明显的时代特征的哲学派别。不妨这样说：程朱理学[②]，在一定的程度上是外儒而内佛的。这里，不妨先来看一下程朱的“学历”：

程颢：“泛滥于诸家，出入于释老者几十年。”（《宋史·程颢传》）常常“坐如泥塑人”（《二程全书》卷三七）。以致公然声称：“世事与我，了不相关！”（同上书卷三二）所以明儒说他“看得禅

① 程朱所受到的佛教思想的影响，并不限于禅宗，不少方面，他们也接受了诸如天台、贤首等佛教宗派思想的影响（这在以下的论述中，也将反映出来），当然，影响最大、以致使他们能够创立“理学”学派的，则无疑是禅宗。

② 两宋理学范围很广，这里所涉及的，只限于以二程、朱熹为代表的程朱理学；并且只是涉及其某些主要方面，而不是对他们作全面评价。

书透”（高攀龙语）。

程颐：“颐至愚，学道几五十年。”（《二程全书》卷四九）这里所谓的“道”，显然不光是“儒道”，其中必也有“禅道”。因此，他“每见人静坐，便叹其善学”（同上书卷三七）。以致他竟也模仿佛教传说中的禅宗二祖慧可“立雪断臂”的“公案”，表演出了“程门立雪”的故事①。

朱熹呢？“熹旧时无所不学，禅道、文章，……事事要学。”（《宋元学案》卷四八《晦翁学案·说要》）明清学者说他“凡诸子、佛老……无不涉猎而讲究也”（黄百家语）。

程朱的“学历”表明，他们的思想同佛教、特别是禅宗的关系的确是相当密切的。为了把问题说得更清楚一些，不妨再就程朱的几个主要的论点，试作剖析。

（1）关于“理”的学说

在中国哲学史上，特别是先秦诸子，虽然也有讲到“理”的②，但是，像程朱那样，把“理”上升为他们的最高哲学范畴，上升为他们的本体论，却是更多的受了佛教、特别是禅宗思想影响的产物。在中国佛教思想史上，虽然魏晋南北朝以来，已有用“理”这一概念来表达他们的佛学思想的，但是较早地把“理”作为独立的哲学范畴使用的，却是华严宗“四法界”③中的第二“法界”，就叫做“理法界”：“理法名界，界即性义，无尽事理，同一性故。”（澄观《华严法界玄镜》卷上）这里的“理”，也就是“真

---

① 据《宋元学案》卷一五《伊川学案上·正公程伊川先生颐》里记载：“（伊川）尝瞑目静坐，游定夫、杨龟山立侍，不敢去；久之，乃顾曰：‘日暮矣，姑就舍。’二子退，则门外雪深尺余矣。”程门弟子，遂把这件事称之为“程门立雪”。

② 例如：孟子“心之所同然者何也？谓理也，……”（《孟子·告子上》），荀子“物之理也”（《荀子·解蔽》），庄子“天地之理”、“万物之理”（《庄子·外篇》），等等。

③ 华严宗的“四法界”是：事法界、理法界、理事无碍法界、事事无碍法界。

如”、“佛性”、“真空”等等宗教词汇的哲学化称呼，它其实就是华严宗的本体论。在《坛经》（指法海本《坛经》，下同）里，慧能说过“（梁）武帝不识正理”的话，这里的“正理”，也就是“真理”（真如、真谛等等）的意思，受到慧能的“印可”、禅宗史上称之为“一宿觉”的知名禅僧玄觉，在他撰述的《禅宗永嘉集》（共分十章）第八章《理事不二》中说到：“如是，则真谛不乖于事理，即事理之体元真。”这里，玄觉也把“理”作为哲学范畴来使用了。沩山灵祐也曾说过：“事理不二，真佛如如。”（《五灯会元》卷九）等等。程朱等人，正是在这些佛教思想的影响之下，对“理”这个抽象概念进行加工制作，使之成为他们思想体系的核心。下面，看看程朱是如何演化这个“理”的。

万物皆是一理。至如一物、一事虽小，皆有是理。（《二程全书》卷一五）

天下只有一个理。（同上书卷一八）

凡眼前无非是物，物物皆有理。（同上书卷一九）

动物有知，植物无知，其性自异，但赋形于天地，其理则一。（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

这说明，天地万物之间，只有一个“理”，“理”，是天地万物的唯一本体。

性即理也，所谓理性是也。（《二程全书》卷二二七）

这简直就是华严宗“界即性义，无尽事理同一性故”的翻版。

一草一木皆有理。（同上书卷一八）

这又是天台宗的“一色一香，无非中道”和禅宗的“青青翠竹，尽是法身”之类的说法的模拟。

至显者莫如事，至微者莫如理；而事、理一致，微、显同源。（同上书卷二五）

这又是华严宗的“理事无碍”，玄觉、灵祐等人的“理事不二”思

想的“理学”化。正是渊源于这一思想，二程又根据张载的《西铭》提出了“理一分殊”的命题。所谓“理一分殊”，就是说，天地万物的本体——“理”，是唯一的；而天地万物，却是千差万别的。这一思想，不过是对华严宗“事法界”和“理法界”思想的抄袭：

然事法名界，界则分义，无尽差别之分齐故。理法名界，界即性义，无尽事理同一性故。（澄观《华严法界玄镜》卷上）

二程把华严宗对理法界、事法界的释义，概括为“理一分殊”，并把它装扮成自己的哲学命题。

上面这些，还只是二程的“理”学观。下面，再看一下二程的四传弟子朱熹[①] 对“理”的阐释：

眼前凡所应接底都是物，事事都有个极至之理，……若知得到，便着定恁地做，更无第二着，第三着。……若事事穷得尽道理，事事占得第一义！（《朱子语类》卷三）

用禅家语言，讲理学思想，朱熹思想中的禅味更浓。

世间之物，无不有理。（同上）

此个道理，人人有之。（同上书卷五）

天下之理，倥塞满前。（同上书卷六）

一物各具一太极。（同上）

“太极”，是朱熹从《周易》[②] 和周敦颐、邵雍等人的著作[③] 中抄来的，它和“理”是同义语。

近而一身之中，远而八荒之外，微而一草一木之众，莫不各具此理。……然虽各自有一个理，却又同出于一个理。

---

① 据史书记载，颐至朱熹的师承关系是：程颐——杨时——罗从彦——李侗——朱熹。

② 如《周易·系辞上》有：“易有‘太极’，是生两仪。”

③ 如周敦颐的《太极图说》、邵雍的《皇极经世》、《先天图》等。

……释氏云："一月普现一切水，一切水月一月摄。"这是那释氏也窥见得这些道理。（同上）

在这里，朱熹的思想，直接同禅家挂上了钩。朱熹这段话，出自玄觉的《永嘉证道歌》。原文是：

一性圆通一切性，一法遍含一切法；一月普现一切水，一切水月一月摄。

在其他佛教著作里，后两句也有作："一月能映千江水，千江水月一月摄。"意思则是完全一样的。

万殊便是这一本，一本便是那万殊。（《朱子语类》卷一六）

盖能于分殊中，事事物物，头头项项，理会得其当然，然后方知理本一贯。……要得事事物物，头头件件，各知其所当然，……只此便是理一矣。（同上）

这是对于"理一分殊"的另一种表述。这同如下的话又是何等的相似：

乾坤万象，地狱天堂，一色一味，无非妙体；头头物物，悉皆真现。（《人天眼目》卷二）

这两种说法的思想、语言，都很相似！

问：天地未判时，下面许多都已有否？曰：事物虽未有，其理则具。（《朱子语类》卷五）

有是理而后有是物。（同上书卷五一）

朱熹以明确的语言表明：理，是先验的，是先于天地而存在的，它是天地万物的最高本体，天地万物都是由它派生的。程朱理学的客观唯心主义实质，在这里已经表述得很清楚了。

值得注意的是，在程朱所说的"理"中，也还含有一些辩证思想。

天地万物之理，无独必有对。（《二程全书》卷一一）

天地之间皆有对：有阴则有阳，有善则有恶，……（同上书卷一三）

自然之理，必有对待：……有上则有下，有此则有彼，……一不独立。（《宋元学案》卷一三《明道学案上·语录》）

盛则便有衰，昼则便有夜，往则便有来。（同上书卷一五《伊川学案上·语录》）

二程初受学于周敦颐，周著《太极图说》①，大讲无极、太极、两仪、四象……之说。而备受二程推崇的邵雍，也是深究《易》理、象数之学的。二程（尤其是程颐）对《易》也颇有研究。所以，在他们的唯心主义思想体系里，含有部分对立统一的辩证思想，用程颐的话讲，这是“自然而然”的。但是，二程毕竟是唯心主义者，他们的辩证思想也是不彻底的，而且最终必然也要被他们唯心主义的“理”学思想所否定。下面，继续分析程朱对于“理”的演绎：

洒扫应对，便是形而上者，理无大小故也。（《二程全书》卷一三）

“洒扫应对”便是“理”，这简直是禅宗“搬柴运水，无非佛事”的翻版。

心所感通者，只是理也。（同上书卷二下）

“理”与“感应”论，又联系到一起了。

大而化，则己与理一，一则无己！（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

程颐在这里提出了“理与己一”、“一则无己”的命题。“理与己一”，正是佛教所谓“佛如，众生如，一如无二如”思想的“理”

① 南宋陆九韶（梭山）、陆九渊（象山）兄弟，曾因《太极图说》里提出了“无极”的概念，而认为该书不是周敦颐所著；朱熹等人出而辩护，维护周说。自尔以后，在哲学史上，一般仍都承认《太极图说》为周所著。

学化；而“一则无己”，更是佛教“无我”思想渗进程朱理学的直接反映。那末，既然“理与己一”，为什么人们大都不明白此“理”呢？朱熹对此作了解释：

人本有此理，但为气禀、物欲所蔽。（《朱子语类》卷二）

自家元有是物，但为他物所蔽耳。（同上书卷三）

这就是说，“理”是人所“本有”的，而“今人所以不见理”者，乃是由于为“物欲所蔽”耳。这正是《坛经》所谓“世人性净，……妄念浮云盖覆真如，自性不能明”思想的翻版。

圣人有此理，天亦有此理，故其妙处，独与之契合。释氏亦云“惟佛与佛乃能知之”，正此意也。（同上书卷二二）

朱熹是在“以佛注我”了。所引“释氏”，出自《法华经·方便品》，原文是：

唯佛与佛乃能究尽诸法实相，所谓诸法如是相，如是性，如是体，如是力，如是作，如是因，如是缘，如是果，如是报，如是本末究竟等。

这就是天台宗所大讲而特讲的“十如是”。而“十如是”的核心，是“诸法实相”，也就是“真如”、“佛性”等等。在这里，朱熹明白地告诉人们，他所讲的“理”，就是佛家所讲的“实相”、“真如”等等。佛家讲“实相”，讲“真如”，讲“佛性”，而程朱讲“理”，“正此意也”。

圣人言语，只是发明这个道理。这个道理，吾身也在里面，万物亦在里面，天地亦在里面，通同只是一个物事，无障蔽，无遮碍。（《朱子语类》卷二四）

孟子讲“万物皆备于我”，程朱讲“万物皆备于理”。所以，“圣人言语”，应该改作“程朱言语”，因为孔孟“圣人”，并不曾“发明这个道理”；“这个道理”，是由程朱这些“贤人”“发明”出来的，

而且是参照禅宗思想“发明”出来的。

如是一切法，尽在自性。……于自性中，万发皆现。（《坛经》第二十节）

……日月星辰，大地山河，一切草木，恶人善人，恶法善法，天堂地狱，尽在……自性。（《坛经》第二十四——二十五节）

众生本性……内外不住，来去自由，通达无碍，本无差别。（《坛经》第二十八——二十九节）

朱熹讲的“这个道理”，是从佛教、特别是禅宗思想中搬来的，不过话说得质朴一些罢了。

上述情况，大致表明：程朱“理学”的核心、它的本体论——“理”，在相当的程度上，是受佛教、特别是禅宗思想影响的产物。

（2）关于“格物致知”说

程朱都非常注意“格物致知”。他们都想通过“格物”的方法，达到“致知”的目的。“格物致知”，其实也就是程朱理学的认识论。他们说：

致知在格物。格，至也；穷理而至于物，则物理尽矣。（《二程全书》卷二上）

又问：如何是格物？先生曰：格，至也；言穷至物理也。（《二程全书》卷二二上）

这里，把“格”作“至”解，所谓“穷理而至于物”。程颐说：

格，犹穷也；物，犹理也。犹曰穷其理而已矣。穷其理然后足以致知，不穷，则不能致也。（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

这里，又把“格”作“穷”解；“格物”就是“穷理”。意思有些不同。朱熹说：

格物者，格，尽也；须是穷尽事物之理。（《朱子语类》

卷三）

“穷尽事物之理”，和“格物”本身就是“穷理”，意思也有些差异。朱熹还说：

格，犹捍也，御也；能捍御外物而后能知至道。（同上书卷六）

这里的意思就更不同了。朱熹还把“穷理”上升为“知至道”，改“理”为“至道”，倒显示出了朱熹确有那么点“道学”家的味道。尽管程朱对于“格”的解释有所不同，但“穷理”、“致知”的中心意思是相同的。那末，到底如何“格物”、“格”什么“物”、如何“穷理”、“致知”呢？

问：格物，是外物？还是性分中物？曰：不拘。（《二程全书》卷一九）

不但格“外物”，还要格“性分中物”。“性分中物”，是佛家语言。

今人欲致知，须要格物。物，不必谓事物然后谓之物也，自一身之中至万物之理，但理会得多，相次自然豁然有觉处！（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

“豁然有觉处”，完全是禅者口气。

或问：格物，须物物格之，还是格一物而万物皆知？

曰：怎生便会该通？若只格一物便通众理，虽颜子亦不能如此。道须是今日格一件，明日格一件，积习既多，然后脱然有贯通处。（同上）

朱熹也说：“天下之物，不可胜穷”，只能“今日格一件，明日格一件，……”（《朱子语类》卷六《大学·或问下》）这又表明并非“理一”了，而是有多少“物”，就有多少“理”。所以不能“一格一切格”，“一通一切通”，而是要一件一件的“格”，一件一件的“通。（这样说来，“理”，是支离破碎的，并非“浑然一体”。）因此，程颐说：

穷理亦多端，或读书讲明义理，或论古今人物别其是非，或应接事物而处其当然，皆穷理也。（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

朱熹也说：

穷理，格物，如读经、看史，应接事物，理会个是处，皆是格物。（《朱子语类》卷三）

可见，“格物”、“穷理”的范围是很广的，途径也是很多的。朱熹还告诉人们：

格物者，如言性，则当推其如何谓之性；如言心，则当推其如何谓之心。只此便是格物。（同上）

这样，“格”，又有“推”究的意思。禅宗讲“参”究，朱熹讲“推”究，用意已很相近。程颐也曾直截了当地说：

有人欲屏去思虑，患其纷乱，则须是坐禅入定。（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

佛教讲究“定能发慧”。“坐禅入定”，确也是“格物致知”的好办法。“格物”，只是一种手段，一种方法，目的在于“致知”。

知者吾之所固有，然不致则不能得之，而致知必有道，故曰致知在格物。（《二程全书》卷二五）

人之良知，本所固有。（《朱子语类》卷六）

“格物”，就是为了“致知”，致“良知”。而这个“知”，这个“良知”，则：

非由外铄我也，我固有之也。因物而迁，迷而不悟，则天理灭，故圣人欲格之。（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

“知”，是“我固有”的，是先验的，“因物而迁，迷而不悟”，所以须要“格物”而“致”之。这已很接近于禅宗思想了。

致知，所以求真知，真知是要彻骨都见得透。（《朱子语

类》卷三）

朱熹简直是在用禅宗语言讲“致知”了。他还说：

> 致知，乃本心之知。如一面镜子，本全体通明，但被昏翳了，而今逐旋磨去，使四边皆照见，其明无所不到。（同上）

这里，朱熹是既在抄袭神秀，又在抄袭慧能。“如一面镜子”云云，正是抄袭神秀的“身是菩提树，心是明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃”这一偈意；而“本全体通明，但被昏翳了”云云，则又是从慧能如下的一段话中抄来的：

> 惠如日，智如月，智惠常明，于外著境，妄念浮云盖覆，自性不能明；故遇善知识开真法，吹却迷妄，内外明彻，万法皆见。（《坛经》第二十节）

看来，比起二程，朱熹“禅化”的程度要更深一些。

二程还把“知”分为两种，即：“闻见之知”和“德性之知”。

> 闻见之知，非德性之知；……德性之知，不假闻见。（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

非由“外铄”的、人所“固有”的“知”，自然就是这种“不假闻见”的“德性之知”了。这种人人具有的“德性之知”，只是“为物欲所蔽”而不能明见，一旦由于“格物”的工夫而把“物欲”“剔拔去了”，就“明处渐明”，最后就能“识得本来是甚么物”。（《朱子语类》卷二）——“识得本来是甚么物”，不正是禅宗“识得本来面目”的模拟吗?！朱熹还直截了当地说：

> 佛氏云：“如来为一大事因缘故，出现于世”。某尝说：古之诸圣人，亦是为此一大事也。前圣后圣，心心一符，如印记相合，无纤毫不似处！（《朱子语类》卷六）

这里的“佛氏”，首先是指慧能。慧能说过：

> 《经》云：诸佛世尊唯以一大事因缘故，出现于世。……

一念心开，出现于世。心开何物？开佛知见。佛犹觉也，分为四门：开觉知见，示觉知见，悟觉知见，入觉知见。开、示、悟、入，从一处入，即觉知见。见自本性，即得出世。……（《坛经》第四十二节）

所谓“《经》”，指《法华经》，原文是：

……诸佛世尊，唯以一大事因缘故，出现于世。舍利弗，云何名诸佛世尊，唯以一大事因缘故，出现于世？诸佛世尊：欲令众生开佛知见、使得清净故，出现于世；欲示众生佛知见故，出现于世；欲令众生悟佛知见故，出现于世；欲令众生入佛知见道故，出现于世。舍利弗，是为诸佛唯以一大事因缘故，出现于世。（《法华经·方便品》）

所以，朱熹所谓的“佛氏”，既指慧能，又指释迦。“佛氏”讲的“佛之知见”，也就是程朱讲的“良知”、“真知”、“德性之知”。“佛氏”讲“开示”，程朱讲“致知”；“佛氏”讲“见自本性，即得出世”，程朱讲“悟则句句皆是”（《宋元学案》卷一三《明道学案上·语录》）。因此，朱熹得出结论说：“前圣后圣，心心一符，如印记相合，无纤毫不似处！”这简直是儒佛合流、禅理一家了！由于朱熹把“格物致知”提到了如此的“高度”，所以他公开宣称：

格物，是梦觉关！……

致知，乃梦与觉之关。……透得致知之关，则觉；不然，见梦！（《朱子语类》卷三）

他还郑重宣称：

知至……，是凡圣界分关隘！未过此关，虽有小善，犹最黑中之白；已过此关，虽有小过亦是白中之黑。（同上）

这就是说：“格物致知”，既是“梦觉关”，又是“凡圣关”。“觉”则“圣”，“梦”则“凡”。“关”有两种，意思则一。在这里，朱熹已经把理学的认识论“提高”到了佛家的“解脱论”的地步了。

当然，程朱的“格物致知”，并不是要人们按照客观事物的法则去认识客观世界，而是要人们按照他们那套说教，去“体认”所谓人所“固有”的“德性之知”或“良知”、“真知”，即他们所谓的“当处认取，更不外求”（《二程全书》卷二上），从而去过他们所谓的“梦觉关”和“凡圣关”。所以。程朱“格物致知”的认识论，不仅是先验主义的，而且是饱含禅味的。

（3）关于“心性”论

关于心、性，程朱谈论的也很多，而且还有不少“发明”。首先，他们对于心、性等作了一些定义式的界说。例如：

在天曰命，在人曰性。（《二程全书》卷二四）

在天曰命，在人曰性，循性曰道。性也，命也，道也，各有所当。（同上书卷四六）

大抵禀于天曰性，而所主在心。（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

自理言之谓之天，自禀受言之谓之性，自存诸人言之谓之心。（《二程全书》卷二二上）

天之赋于人者谓之命，人与物受之者谓之性，主于一身者谓之心。（《朱子语类》卷二）

性，其理；情，其用；心者，兼性、情而言；兼性、情而言者，包乎性、情也。（同上书卷八）

心者，天理在人之全体；性者，天理之全体。（同上书卷四八）

心，包性、情者也。（同上书卷四一）

性，是吾心之实理。（同上书卷四八）

性字，通人、物而言。（同上书卷五〇）

灵底是心，实底是性。灵，便是那知觉底。（同上书卷四）

可以看出，在上述对于心、性等等的、释义”中，程朱的理解并不是完全相同的。他们又宣称：

心即性也。在天为命，在人为性，论其所主为心，其实只是一个道。（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

在天为命，在义为理，在人为性，主身为心，其实一也。（同上书卷一三《明道学案上·语录》）

理也，性也，命也，三者未尝异。（《二程全书》卷二一下）

心也，性也，天也，非有异也。（同上书卷二五）

理、性、命，一而已。（同上书卷三七）

性之本谓之命，性之自然者谓之天，性之有形者谓之心，性之有动者谓之情，凡此数者，皆一也。（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

最后得出结论：

心性本不可分。（《朱子语类》卷五八）

这就是说，心、性等等，叫法虽有不同，其实都是一个东西。不过，在程朱对于这些逻辑范畴的论述中，仍还有其不同的侧重点。例如“性”，他们强调：

生之谓性与天命之谓性同乎？性字不可一概而论。生之谓性，止训所禀受也；天命之谓性，此言性之理也。今人言天性柔缓，天性刚急，俗言天成，皆生来如此。此训所禀受也。若性之理也，则无不善。（《二程全书》卷二四）

这里，把性区分为“天命之性”（也就是“本然之性”）与“气质之性”。既然如此，就必须“性”、“气”并重才行。所以程颐指出：

论性不论气，不备；论气不论性，不明。（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

朱熹对此，大加发挥：

"论性不论气，不备；论气不论性，不明。"盖本然之性，只是至善，然不以气质而论之，则莫知其有昏明、开塞、刚柔、强弱，故有所不备。徒论气质之性，而不自本原言之，则虽知有昏明、开塞、刚柔、强弱之不同，而不知至善之源未尝有异，故其论有所不明。须是合性与气观之，然后尽，盖性即气、气即性也。若孟子专于性善，则有些是论性不论气；韩愈三品之说，则是论气不论性。（《朱子语类》卷四七）

这就是说，"本然之性"，是"至善"的，只是由于被"气质之性"所障蔽，才有了不善。所以程颐自设问答说：

问：人性本明，因何有蔽？曰：此须索理会也。……（《二程全书》卷一八）

值得注意的是，程颐不说"人性本善"，而说"人性本明"。易"善"为"明"，这的确要很好地"理会"才行。原来程颐也在抄袭禅宗：

人性本净，为妄念故，盖覆真如，……（《坛经》第十八节）

妄念浮云盖覆，自性不能明。（同上书第二十节）

对照《坛经》，即可看出"人性本明"的来处。当然，程颐终究是个"理学"家，所以他的答案仍然归结到人们的"气禀"上：

气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚。（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

这些话的社会意义是清楚的：所谓"贤"者，当然指的是封建统治阶级分子；所谓"愚"者，自然指的是劳动群众。"贤"者之所以为"贤"，是由于他们禀受了"清"净的气质之性；而"愚"者之所以为"愚"，则是由于他们禀受了浑"浊"的气质之性。这与佛教所谓的富贵者之所以富贵，是由于他们种下了"善根"，贫贱

者之所以贫贱，是由于他们造了孽的那种说教，不是很相似吗？正是由于这种论点具有如此重要的社会意义，所以程朱非常强调，而且认为这种观点是超越前人的。朱熹还说：

> 如孟子性善，是论性不论气；荀、杨异说，是论气则昧了性。程子只是立说，未指孟子，然孟子之言，却是专论性。（《朱子语类》卷四七）

“专论性”为什么就不对呢？因为“欠了下半截”，则“收拾不尽”。（同上）“收拾不尽”，宛然又是禅宗语言。为了要兼论性、气，朱熹又说：

> 须是去分别得他同中有异，异中有同始得。（同上）

这几句话，又是套用禅宗的：

> 华严六相义，同中还有异，异若异于同，全非诸佛意；诸佛意总别，何曾有同异？（《人天眼目》卷四《华严六相义》）

尽管程朱在讲“本然之性”的同时，也很强调“气质之性”，但是，只有“本然之性”才是根本的，而“气质之性”，终究是一种“浮念”，是可以、也应该“断”除的。朱熹说：

> 惟其神随物者是浮念，……浮念断，便在此。（《朱子语类》卷四七）

“断”除了“浮念”的“本然之性”，就“是个浑沦底物”（同上书卷五〇《中庸》）。程颐还明确提出了“性即理也”（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）的命题。朱熹对此，推崇备至：

> 伊川“性即理也”，自孟子后，无人见得到此，亦是从古无人敢如此道！（《朱子语类》卷四一）
>
> 伊川“性即理也”四字，颠扑不破！（同上）

程颐还说：

> 性即是理。理，则自尧舜至于途人，一也。（这样说来，“理”，终究还是“浑然一体”的！）（《二程全书》卷一八）

天下更无性外之物！（同上）

既然是“人同此理”，“天下更无性外之物”，自然是“人均此性”，人人可以为尧舜。因此，程颐认为：

> 孔子谓上智与下愚不移，然亦有可移之理。惟自暴自弃者，则不移也。……自暴自弃，不肯去学，故移不得；使肯学，亦有可移之事。（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

这不正是“一切众生皆有佛性”、“一阐提迦”（断善根者）也能“成佛”这一思想的“理学”版吗？所以，程朱虽然在表面上讲“本然之性”与“气质之性”，但他们的着眼点，却在于“本然之性”，而且，最终他们还把它升华到接近于“佛性”的高度，“人性”论几乎成了“佛性”论。因此，他们不仅“批评”了“亚圣”，而且还“修正”了“至圣”。

正如程朱先把“性”区分为“本然之性”和“气质之性”、最终把“本然之性”几乎升华到了“佛性”的高度一样，他们也同样先把“心”区分为“物欲之心”和“义理之心”、最终把“义理之心”几乎升华到了“真如”的高度。朱熹说：

> 收放心，只是收物欲之心；如义理之心、即良心，切不须收。（《朱子语类》卷五）

还说：

> 有两般心：一个是是底心，一个是不是底心。只是才知得这个是不是底心，只这知得不是底心底心，便是是底心，便将知得不是底心，去治那不是底心。知得不是底心便是主，那不是底心便是客，便将这个主，去治那个客。便常守定这个知得不是底心做主，莫要放失，更那别讨个心来换做是底心。……人多疑是两个心，不知只是将这知得不是底心去治那不是底心而已。（同上）

朱夫子的文字，也真够别扭的了。不过意思还是让人们看懂了：人们都“有两般心”：一个叫做“是底心”，一个叫做“不是底心”。应该用“是底心”，去“治”“不是底心”。而且，在这里，朱熹还袭用了禅宗的“主客”说。很明显，这里所说的“不是底心”，也就是“物欲之心”；“是底心”，也就是“义理之心”，即“良心”。这个“义理之心”，又称“天地之心”：

吾之心，即天地之心。（同上书卷二四）

此心即与天地无异，不可小了他。（《二程全书》卷二上）

一人之心，即天地之心。（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

既是“天地之心”，自然是没有限量的。所以程颐自设问答说：

问：心有限量否？曰：论心之形，则安得无限量？但心即性也，天下更无性外之物，若曰有限量，除是性外有物始得。（同上）

归根结柢，“心”是没有限量的。不仅如此，程朱哲学的最高范畴——“理”，还要受这个“心”的“管”束呢。

理遍在天地万物之间，而心则管之，心既管之，则其用实不外乎此心矣。（《朱子语类》卷六）

所以：

此心至灵，细入毫茫纤芥之间，便知便觉六合之大，莫不在此。（同上）

这不可思议的“心”，真是放之则弥六合，收之则藏于密。那末，“此心”既然“至灵”，为什么往往又很不“灵”了呢？对此，朱熹也有所论述。他说：

人心至灵，……何缘有不明？为是气禀之偏，又为物所乱，……所以不明。（同上书卷三）

此心至灵，……多是……被利欲将这个心包了。（同上书卷六）

此心本来虚灵，万里具备，事事物物皆所当知，人人多是气质偏了，又为物欲所蔽，故昏而不能尽知。（同上书卷四八）

这些话，不正是《坛经》说的“世人性净，……妄念浮云盖覆，自性不能明”的“理学”版吗！那末，怎么才能恢复这颗“至灵”之心的固有的光明呢？

如明珠常自光明，但要时加拂拭耳！（同上书卷三）

在这里，朱熹简直是在不加改动地抄袭神秀“时时勤拂拭，勿使惹尘埃”的话。经过“时加拂试”之后，便“此心虚明广大，无所不知”（同上）。“此心虚明广大，无所不知”，则又是《坛经》“心量广大，犹如虚空”（第二十四节）、“内外明彻，万法皆见”（第二十节）的模拟。朱熹还提醒人们：

此一个心，须每日提撕，令常惺觉。（同上书卷三）

能够尽得此“常惺觉”的心，便：

洞然光明，事事物物，无有不合道理。（同上书卷四八）

不仅“洞然光明”，而且“万物皆备于心”：

具于心者，本无不足也。（同上书卷三）

此心本来无有些子不备，无有些子不该。（同上书卷四八）

此心本来虚灵，万理具备。（同上）

盖人只有个心，天下之理，皆备于此。（同上书卷八）

心之神明，妙众理而宰万物。（同上书卷五）①

---

① 朱熹对此，还有解释：“或问：‘宰万物’，是主宰之宰？宰制之宰？曰：‘主便是宰，宰便是制。’又问：《孟子集注》言：‘心者，具众理，而应万事’；此言‘妙众理而宰万物’，如何？曰：‘妙’字便稍精彩，但只是不甚稳当；‘具’字便平稳。”（《朱子语类》卷五）

心者，具众理而应万事。（同上）

圣人之心，未尝有在，亦无不在，盖其道，合内外，体万物。（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

这种“无所不备”而又“无所不在”的“心”，便是程朱这些“先贤”们所要“传”的心。所以程颢说：

非传圣人之道，传圣人之心也；非传圣人之心，传己之心也。己之心无异圣人之心，广大无垠，万善皆备。欲传圣人之道，扩充此心焉耳。（同上书卷一三《明道学案上·语录》）

朱熹还说：

心心念念，只在这里，行也在这里，坐也在这里，睡卧也在这里。……此心元初自具万物万事之理，须是理会得分明。（《朱子语类》卷一九）

这简直就是禅宗“行、住、坐、卧，不离这个”的再版！至此，程朱算是把“心”的含义、性能和神奇妙用全讲清楚了。正如他们在讲“理”、讲“性”时，无限地夸大“理”、“性”的作用一样，他们在讲“心”时，也同样无限地夸大这颗“心”的作用。因此他们得出结论说：

事外无心，心外无事！（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

“事外无心”是虚词，“心外无事”是实意。他们要用这颗“心”来吞噬一切！为了无限地夸大“心”的作用，他们竟然闹到这样荒唐的地步：

尝喻以心知天，犹居京师往长安，但知出西门便可到长安，此犹是言作两处；若要诚实，只在京师便是到长安，更不可别求长安，只心便是！（《二程全书》卷二上）

简直是在维妙维肖地学慧能的样！去长安不必动身往西走，只要

果在“京师”汴梁不动，便是到了长安。因为，“京师”汴梁和长安，都是“心中物”，“只心便是”汴梁，“便是”长安。这完全是慧能的腔调！为了说明这一点，再节引一段《坛经》以资对照：

六祖言：慧能与使君（按：指刺史韦璩）移西方刹那间，目前便见，使君愿见否？

使君礼拜：若此得见，何须往生？愿和尚慈悲，为现西方。

大师言：……心即是地，性即是王；……佛是自性作，莫向身（外）求。……自心地上觉性如来，……内外明彻，不异西方！……（第三十五节）

慧能并不是在玩魔术，而在是向韦璩等人灌输唯心主义的道理。“随其心净，则佛土净。”能够“净心”，则东土“不异西方”。慧能说是“心净”，二程说是“诚实”。慧能说“随其心净”，东土“不异西方”。二程说“若要诚实”，汴梁就是长安。二程简直要做慧能的信徒了！而到了这里，程朱也就把他们那颗得意的“心”，升华到了接近“真如”、佛“心”的程度了。“一心之间，浑然天理”（《朱子语类》卷四九），多么像佛教的“真如”！

与“心”有关的，还有所谓“人心”、“道心”之说。

《尚书·大禹谟》有所谓“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”的说法。对这句话，程朱作了些发挥：

人心私欲，故危殆；道心天理，故精微。（《二程全书》卷二四）

人心惟危，人欲也；道心惟微，天理也。（同上书卷二八）

这里，二程用“人欲”和“天理”来解释“人心”和“道心”。“人心”充满了“私欲”，所以是“危殆”的；“道心”是“天理”，

所以是“精微”的。但程颐还有不同的解释：

> 人心惟危，道心惟微。心，道之所在；微，道之体也。心与道，浑然一也。对放其良心者言之，则谓之道心。放其良心，则危矣。惟精惟一，所以行其道也。……（《宋元学案》卷一五《伊川学案上·语录》）

按照这种说法，“人心”与“道心”，又仿佛是二而一的了。朱熹的说法，则又有些不同。他说：

> 人心、道心，便只是这两事。只去临时思量那个是人心，那个是道心。……使得人心听命于道心后，不被人心胜了道心。……今须是常拣择教精，使道心常在里面如个主人，人心如客样。……（《朱子语类》卷一九）

看来，朱熹对于禅宗的“宾主”说很感兴趣，所以一再使用它。还说：

> 此心之灵，其觉于理者，道心也；其觉于欲者，人心也。……（同上书卷五〇）

这又是说，“此心之灵”，原是一体。只是由于“觉”的作用不同，所以才分出了“人心”与“道心”。“人心”、“道心”之词，虽是出自《大禹谟》，但对它们的解释和某些发挥，却是程朱思想体系中的一个组成部分。

从上述被升华了的“心性”论中，可以清楚地看到程朱“禅化”的程度。用朱熹的话来说，就是在他们的“心性”论里，只是“少些子‘直指人心、见性成佛’底语”（《朱子语类》卷四七）。朱熹可算是“夫子自道”啊！

此外，在程朱的思想体系里，还有诸如“道器”论、“仁”学思想等等。为了避免繁琐，就不再多加引述了。仅从上述思想资料中，已可看出，程朱理学在其思想渊源上所受的佛教、特别是禅宗的思想影响到了何等深的程度！魏晋南北朝以来，在为封建

统治阶级服务的前提下，为了争取优势地位，儒释（道）一直处于既互相斗争、又互相融合的过程中。程朱理学的出现，便是儒释两家思想融合（或者说得更确切一些，是儒学禅化）的时代的产物。这一现象的出现，具有着历史的必然性；也就是说，它是历史（包括社会的和思想的）发展规律的必然产物。它表明：隋唐之后，作为封建统治阶级正统思想的儒学，日益暴露出自身的贫乏，为了继续维持其正统地位以适应时代的需要，就必须吸收其他方面的思想资料以补充自己。而能够向其提供这种思想资料的，主要的便是佛教（特别是禅宗）。因为，佛教，作为一种唯心主义思想体系，比起儒、道两家来，内容要更加“丰富”些：论哲学思想，它是世界观、认识论、方法论等等，样样都有；讲宗教神学，它是从形式到内容，由此岸到彼岸，一应俱全。而佛教宗派之一的禅宗，在这些方面说来，是更加“完备”、“超拔”的。程朱理学，正是这种以佛（禅）养儒的历史产物。

由于程朱理学是如此的以禅宗思想为思想，所以，在中国思想史上就出现了一种非常奇特的现象：一方面，他们尽量地装扮出“辟佛”者的模样，以维护自封的儒学“正统”地位；另方面，却又对佛教、特别是对禅宗备加赞誉，感叹良深。他们甚至在语言、文风上也尽量地模仿禅宗。例如，二程说：“佛老，其言近理。”（《二程全书》卷一三）“释氏之学，亦极尽乎高深。”（同上书卷一五）当有人问“庄周与佛如何时”时，程颐立即回答说：“周安得比他佛！佛说直有高妙处，庄周气象，大都浅近。”（同上书卷三七）程颐甚至无限感慨地说：“今僧家读一卷经，便要一卷经中道理受用；儒者读书，却只闲了都无用处。”（同上）程颐到一个寺院参观，正好赶上和尚们吃午饭，他看到和尚们吃饭时的那种“趋进揖逊之盛”，竟然“叹曰：‘三代威仪，尽在是矣！’”（同上）有人问：“佛当敬否？”程颐回答说：“佛也是西方贤者”，“安

可慢也"！（同上书卷一八）朱熹则说："佛教最有精微动得人处"（《朱子语类》卷一三）；"佛氏之学，超出世故，无足以累其心"（同上书卷二九）。"其克己，往往吾儒之所不及！"（同上）他甚至非常欣赏所谓"禅机"："禅家……撑眉、努眼，使棒、使喝，都是立地便拶教你承担、认取。所以谓之'禅机'。"（同上书卷二三）他们感触良深地说："释氏之说，若欲穷其说而去取之，则其说未能穷，固已化而为释氏矣！"（《二程全书》卷一五）"今人不学则已，如学焉，未有不归于禅也！"（同上书卷一八）"今之不为禅学者，只是未曾到那深处，才到深处，定走入禅去也。"（《朱子语类》卷六）以至程颐得出结论说："今之学释者，往往皆高明之人。"（《二程全书》卷一八）程朱对于禅学如此的赞誉、感叹，正反映出他们所受禅宗思想影响程度之深。因此，程朱在阐述理学的过程中，就往往情不自禁地流露出某些禅宗思想。例如，以儒家卫道士自居的程颢，竟然说出了这样的话："虽尧舜事业，亦只如太虚空中一点浮云过目。"（《宋元学案》卷一三《明道学案上·语录》）程颐甚至完全模仿禅僧们的口吻说："人有四百四病①，皆不由自家。"（同上书卷一五《伊川学案上·语录》）哲学唯心主义，原是僧侣主义的近邻。程朱这些理学大师的唯心主义世界观，诱使他们接受了大量的禅宗思想，使他们跨进了僧侣主义的门坎。又由于禅宗的影响，他们在语言、文风上也尽量地模仿禅宗。宋以前的儒家文献，有专著、散文等等，却还不曾有过《语录》这种文体（《论语》虽然有点近似语录，但终究还不是语录），到了程朱，却出现了儒家的《语录》，这分明是受了禅宗《灯录》、《语录》的影响。至于在语言上，程朱（尤其是朱熹）更是

① 佛教认为：人们的身体，是由地、水、火、风"四大"构成的。"一大"失调，"百一"病生；"四大"失调，便有"四百四病"。

经常模仿禅僧们的腔调谈“理”说“道”。所以，不妨这样说，程朱理学，不但思想上很像禅宗，而且语言上也很像禅宗。当然，由于传统的儒家思想和封建地主阶级立场的制约，程朱理学只能是一个“世俗”的哲学派别，并没有升华到“出世”哲学的程度。所以，只能说它在相当程度上有点“像”禅宗而已。

我们的结论：程朱理学的出现，一方面，标志着传统的儒家思想发展到了一个具有更为完备的哲学思想体系的新阶段；另方面，确也标志着，到了宋代，禅宗思想，在中国思想史上，有了更大的发展和更深的影响。虽然就佛教本身说来，入宋以后，禅宗也和佛教其他宗派一样，更趋衰弱，但是，由于它的思想深深地渗入了程朱理学，所以它也就为自己开辟了更为广阔的活动领域，以致使它确实成了中国思想史上相当重要的一个部分，一个方面。

第五节　宋代天台宗

宋代的天台宗，是禅宗之外的又一个比较活跃的佛教宗派。虽然它的思想也是承继隋唐天台宗的余绪，并没有什么新的东西，但是，由于出了几个较有影响的人物（例如知礼、遵式等），而且文献也比较齐备，所以，它也就显得有生气些。

一、宋代天台宗的文献

自安史之乱，特别是武宗灭佛、五代离乱之后，佛教各宗的文献资料，大都丧失殆尽。宋初。在吴越王钱俶的赞助下，从朝鲜、日本等地寻回了一批佛教文献，其中，属于天台宗者为数尤多。因此，较之佛教其他各宗，天台宗的文献显得更为齐备。遵式撰述（慧观重编）的《天竺别集》（共上、中、下三卷）卷上《天台教观目录》中，详细地记载了宋代天台宗的文献目录，兹照

录于下，以资参考。

《法华玄义》十卷，《法华文句》十卷，《摩诃止观》十卷，《禅波罗蜜》十卷，《维摩玄义》五卷，《金光明玄义》一卷，《金光明文句》三卷，《菩萨戒疏》二卷，《法华次第》三卷，《观音品别行玄义》二卷，《观音品义疏》二卷，《观无量寿佛经疏》一卷，《金刚经疏》一卷，《请观音经疏》一卷，《四教义》四卷，《小弥陀义记》一卷，《法华三昧仪》一卷，《四念处》四卷，《观心论》一卷，《方等忏仪》一卷，《觉意三昧》一卷，《修禅六妙门》一卷，《禅门口诀》一卷。

遵式说："已上（二十三部）七十六卷，智者说，圣朝新编入大藏。"表明智顗的这些著述[①]，以前尚未入藏。

《涅槃玄义》二卷，《涅槃经疏》十卷（即开本十八卷），《观心论疏》二卷，《国清百录》五卷，《智者别传》一卷。

遵式说："已上二十卷，章安（灌）顶禅师撰，同入大藏。"

《法华玄义释签》十卷，《法华文句记》十卷，《止观辅行传弘诀》十卷（即本开十五卷），《维摩略疏》十卷（略大本疏文），《维摩广疏记》六卷，《止观大意》一卷，《金刚锋》一卷，《止观义例》一卷。

遵式说："已上四十九卷，（湛）然禅师撰，同入大藏。"最后，又说："已上，三师共一百四十五卷，入藏。"表明上述各书，是已收入大藏的天台宗文献。此外，还有：

《维摩玄疏》二十八卷，《净土十疑论》一卷，《小止

① 道宣《大唐内典录》卷五著录的智顗著述为"十九部，八十七卷"。遵式所列智顗著述的部类、卷数，与宣录所载，均有所不同。其中，如《四念处》四卷，宣录列为灌顶撰述，遵式则把它列入智顗撰述之内。另如《方等忏仪》等，也为宣录所不载。这可能有两种情况：一种，系道宣以后又有所发现；再一种，则系遵式误把他人著述列为智顗著述。

观》一卷，《观心食法》一卷，《观心诵经法》一卷，《观心十二部经义》一卷。

遵式说："已上三十三卷，智者说，其本现存，但不入大藏。"表明这些著述，当时尚未入藏。

《三观义》三卷，《四悉檀》二卷，《四种三昧义》一卷，《释二十五三昧》一卷，《六即义》一卷，《释十如是义》一卷，《如来寿量义》一卷。

遵式说："已上九卷，智者说，今参入大部。"表明这些著述，原是有关"大部"的"别录"，所以当时已无单行本。

《智度论疏》二十卷，《仁王般若疏》二卷今在日本国，《弥勒成佛经疏》五卷，《弥勒上生经疏》一卷，《释一切经玄义》一卷，《坐禅止观》一卷，《观心释一切经义》一卷，《五方便门》一卷，《七方便义》一卷，《一二三四身义》一卷，《七学人义》一卷，《般舟证相行法》一卷，《法门仪》一卷，《禅门要略》一卷，《禅门章》一卷，《杂观行》一卷，《入道大旨》一卷。

遵式说："已上四十一卷，智者说，今阙本。"表明上述各书，当时只是有目无书。

总上书目，遵式于宋仁宗天圣七年（1029），七月五日，"刻石"存记。值得注意的是，上述列为智颉的著述，共有五十三部，一百五十九卷，远比宣录所载智颉著述（十九部，八十七卷）的数字为多。这里面，有几种可能：其一，道宣以后，续有发现，其二，"大部"里的别录部分；其三，别人著述，列为颉著。

另据《佛祖统纪》卷二五《山家教典志》的记载，当时存在的智颉、灌顶、湛然三人的撰述，其目录如下：

智颉：《法华玄义》十卷，《法华文句》十卷，《摩诃止观》十卷，《禅波罗蜜》十卷，《修禅六妙门》一卷，《光明玄

义》一卷，《光明文句》三卷，《菩萨戒疏》二卷，《观音别行玄义》二卷，《观音别行义疏》五卷，《清观音疏》一卷，《观无量寿佛经疏》一卷，《观心论》一卷，《金刚般若经疏》一卷，《四念处》四卷，《弥陀经义疏》一卷，《禅门口诀》一卷，《觉意三昧》一卷，《方等三昧仪》一卷，《法华三昧仪》一卷，《法界次第》三卷，《维摩玄疏》六卷，《四教义》四卷。（以上，入藏。）

《维摩文疏》二十八卷（后由湛然略为十卷），《净土十疑论》、《观心食法》、《观心诵经法》、《观心十二部经义》、《小止观》。（以上，未入藏。）

（以上，智顗著述，共二十九部，一百二十四卷。）

灌顶：《涅槃玄义》二卷，《涅槃经疏》十八卷，《观心论疏》二卷，《智者别传》一卷，《国清百录》五卷，《八教大意》一卷。

（以上，灌顶著述，共六部，二十九卷。）

湛然：《法华玄义释签》十卷，《文句记》十卷，《止观辅行》二十卷，《止观义例》一卷，《止观大意》一卷，《维摩略疏》十卷，《维摩广疏记》六卷，《金刚锥论》一卷。（以上，入藏。）

《以观搜要记》十卷，《始终心要》、《十不二门》、《三观义》。

（以上，湛然著述，共十二部，七十二卷。）

两相对照，志磐目录同遵式目录，基本相同，小有差异（例如《三观义》，遵式列为智顗著述，志磐则列为湛然著述，等等）。可以互相参照，互为印证。

从上述两份目录中，可以看到，宋代天台宗的文献，是相当齐备的。宋代天台宗之所以较有生气，较为活跃，文献较“足”，

当是一项重要的条件。

二、宋代天台宗的师承

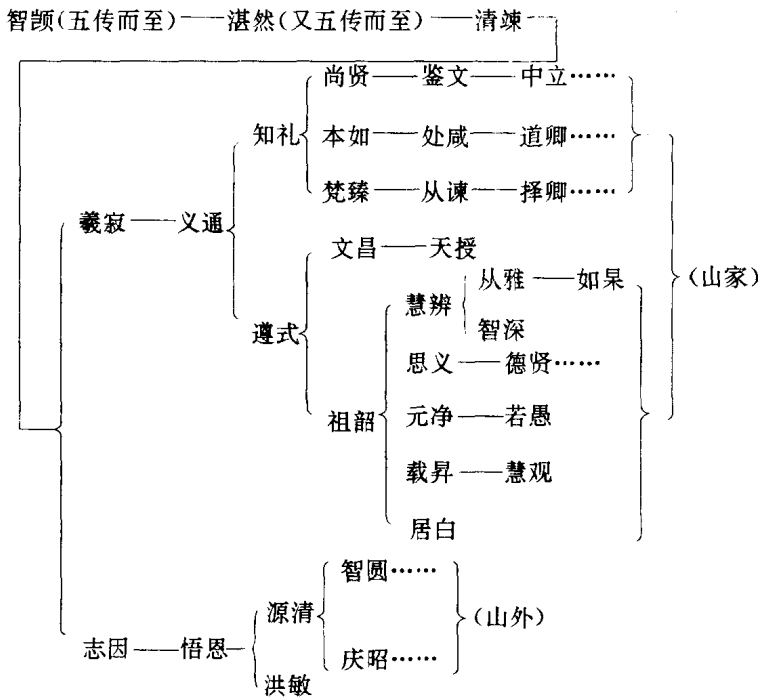
关于宋代天台宗的师承关系，志磐在《佛祖统纪》卷五三《天台传教》里，有如下的叙述：

……晋高祖（时），（清）竦法师于国清为（羲——义？）寂法师说止观；

宋太祖（时），寂法师于螺溪为（义）通法师说止观诸法门；

太宗（时），通法师于宝云为（知）礼法师说止观诸法门。

正式传承，到知礼为止，知礼以后，则省略了。现就上自知颙、下至知礼以后的天台宗师承关系，列表如下：



清竦以上，皆宋以前人。羲寂（宋《僧传》卷七作“义寂”），乃宋代首倡天台教义者，可说是宋代天台宗的“开山祖”。寂与义通，《佛祖统纪》（卷八）皆为立《本纪》，表明他们都是天台宗的嫡传祖师。

羲寂（919—987），字常照，俗姓胡，温州永嘉人。年十九出家，受具戒。先研律学，后到天台山，从清竦学天台教观。在此之前，天台宗的文献，残缺不全，仅剩一些零编断简，寂决心搜集，后得吴越王钱俶的帮助，乃从朝鲜、日本等地寻回了不少台宗典籍。志磐所谓“螺溪网罗教典，去珠复还”（《佛祖统纪》卷八），说的就是这种情况。从此，台宗文献，失而复得，“由是一家教乘，以师为重兴之人矣”（宗晓《宝云振祖集·台州螺溪净光法师传》）。因为羲寂于天台山螺溪传教院传授天台教观，遂被称为“螺溪大师”。钱俶还曾赐名为“净光大师”。羲寂死于宋太宗雍熙四年（987），六十九岁。据说，羲寂生前，曾先后讲述天台《三大部》[①] 各二十来遍，讲述《净名》、《金光明》、《梵网》等经各数遍。著有《止观义例》、《法华十妙》、《不二门科节》等书。台宗僧人元悟，收集有关羲寂的诗文十五篇，编成《螺溪振祖集》一卷（收入《四明教行录》第七卷内）。他的弟子澄彧说他“制科考文，诲人无倦。居山四十载，禀学二百余人”（《净光大师塔铭》）。赞宁则说：“自智者捐世，六代传法湛然师之后，二百余龄，寂受遗寄，最克负荷。”（宋《僧传》卷七《义寂传》）也给予羲寂以很高的评价。

义通（927—988），字惟远，出身高丽王族。五代（石晋）时，游学中国，后到天台螺溪，从羲寂受学。太平兴国七年（982），宋太宗赐所居传教院为“宝云”寺，后遂被称为“宝云大师”。《佛

① 即智顗的《法华玄义》、《法华文句》、《摩诃止观》。

祖统纪》卷八《羲寂本纪》说，羲寂有“传法弟子[illegible]人”，“义通实为高弟”。可见义通乃是羲寂的上首弟子。《佛祖统纪》卷八《宝云本纪》说义通“敷扬教观几二十年”。《佛祖统纪》卷八《法智本纪·赞》还说“宝云二纪敷扬，家业有付”。可以想见义通弘传天台学说的业绩。义通死于端拱元年（988），六十二岁。台宗僧人宗晓，收集有关义通的文献资料共二十几篇，编成《宝云振祖集》一卷（收入《四明教行录》第七卷内）。异国僧人，游学中国，居然成为中国佛教一个宗派的一代祖师，这在中国佛教史上是少见的。宗晓在《四明尊者教行录序》里说：

> （义通）法席大开，得二神足而起家，一曰法智师讳智礼，一曰慈云师讳遵式。法智尸延庆道场，中兴此教，时称四明尊者。慈云建灵山法席，峙立解行，世号天竺忏主。

在这里，遵式与知礼，并称为义通高足。

在上列宋代天台宗的师承表里，除寂、通外，影响较大的，主要是知礼，其次是遵式；此外，悟恩也很值得一提。下面，就对这三个人略予评述。

三、知礼、遵式与悟恩

知礼（960—1028），字约言，俗姓金，浙江四明人，生于建隆元年（960）。七岁出家，十五岁受具戒，二十岁从本郡宝云寺义通受学天台教观，学成之后，“凡三主法会，唯事讲、忏，四十余年，胁不至席，当时之人，从而化者以千计，受其教而唱道于时者，三十余席。……”（赵抃《宋故明州延庆寺法智大师行业碑》）宋真宗赐号“法智大师”，台宗中人称之为“四明尊者”。晚年，曾结伴十僧，共修《法华忏》，以三年为期，期满集体自焚。后经杨亿、李遵勗以及同学遵式等人再三劝阻（据说，宋真宗也曾诏令他“住世”），方才唯“忏”不“焚”。

知礼于天圣六年（1028）“奄然而逝”，年六十九。“嗣法二十七人，入室四百七十八人，升堂一千人”（《佛祖统纪》卷一二《四明法智法师法嗣》）；而能“嗣其业而大其家者，则广智（尚贤）、神照（本如）、南屏（梵臻）三家”耳（同上书卷一一）。胡昉称誉知礼：“古师所未谕，今学所未详者，师必炳然而记释之；往哲所难履，来裔所难继者，师必确然而进趋之。……”（《明州延庆寺传天台教观故法智大师塔铭并序》）表明知礼是天台宗的“继往开来”者。志磐则说：“四明法智，以上圣之才，当中兴之运，东征西伐，再清教海，功业之盛，可得而思？……自荆溪而来，九世、二百年矣，……备众体而集大成，辟异端而隆正统者，唯法智一师耳。是宜陪位列祖，称为中兴。”（《佛祖统纪》卷八《法智本纪·赞》）表明知礼是宋代天台宗的“中兴”者。评价虽然很高，却也合乎史实。知礼“自三十二出世住持”，三十八年中，共“讲《法华玄义》七遍，《文句》八遍，《止观》八遍，《涅槃疏》一遍，《净名疏》二遍，《光明玄义》十遍，《观音别行玄记》七遍，《观经疏》七遍，《金刚锥》、《止观义例》，《十不二门》、《始终心要》等，不复计数”；共“修《法华忏》长期三年，十僧修《大悲忏》三年”。上述这些频繁异常的“讲”、“忏”，便是知礼在几十年中“唯事讲、忏”的概括情况。此外，他还“然三指以供佛。造院宇一所，大小三百间。造弥陀、观音、势至、普贤、天台祖师像二十躯。印写教乘满一万卷”。（以上引文，统见《佛祖统纪》卷八《知礼本纪》、《四明尊者教行录》卷七《四明法智尊者实录》）大讲经教，表明他是一位知名的“义学沙门”；大修“忏法”，大造“圣像”，又表明他是一个标准的僧侣主义者。

知礼的主要著述有：《光明玄拾遗记》三卷，《光明文句记》六卷，《观经疏妙宗钞》三卷，《观音别行玄记》四卷，《十不二门指要钞》二卷。台宗僧人宗晓说，知礼“所撰记、钞，三十余万

言”（《四明尊者教行录》）。则其经疏著作，当不止这些。为了同“山外”派进行论战，他还著有：《扶宗记》二卷、《十义书》二卷、《解谤书》三卷，以及他的再传弟子继忠为他编集的《观心二百问》一卷。此外，还有其他著述若干种。宗晓还把知礼经疏以外的著述“一百余篇，以类铨次，析为七卷”，编成《四明尊者教行录》。

知礼的思想，自然也就是天台宗的思想，在这方面说来，知礼也可说是“述而不作”的。为了介绍知礼思想的基本概况，不妨节录几则知礼与禅僧清泰的问答，以资参阅。

其一：

> 一问：无明与法性，为有前后？为无前后？若云有前后者，何云法性无初，无明亦无有始、又云无明即是佛性耶？若言无前后者，何故佛果位中，断尽无明，方成佛果？既云断尽，应断佛性耶？

这是天圣元年（1023）三月初一日禅僧清泰向知礼提出的十个问题中的第一个问题；这是一个涉及宣扬“真如缘起”论的各个大乘佛教派别的世界观的带有根本性的问题。所谓“法性”，就是一切“法”（包括自然界和人类社会——就佛教来说，还包括“彼岸”世界的一切）的体“性”或本“性”，也就是真如、佛性、法界、实际，等等，它是世界的本界。世界上（还有“出世间”）的一切，都是由它派生的。“清净本然”、无形无相的真如——法性，怎么就能派生出世界上的一切来了呢？由于它受了“无明”的“熏染”，“随”顺了无明这种染“缘”（用通俗的话来说，就是它受了“无明”的刺激），从而就派生出了宇宙万有，成了世界的本原。那末“法性”与“无明”，是同时俱有的呢，还是有前有后？……作为禅僧的清泰，能够提出这样带根本性的问题，表明他不光是在那里“参禅”，而且也在认真地思考问题。知礼答复的是：

答：若论本具，平等一性，则非真非妄，而不说有无明、法性，亦不论于有始有终；但众生自无始忽然不觉，迷理而生无明，无明有熏真之用，法性有随妄之能，真妄和合，名为缘起。故《金锞》曰："无有无波之水，未有不湿之波，在湿洊间于混澄，为波自分于清浊；虽则有清有浊，而一体无殊。"所谓清浊波者，真妄两用也；清浊湿性者，一体无殊也。无明、法性体一，故起无前后。故《起信论》云"如来藏无前际故，无明之相，亦无有始"是也。若觉悟时，达妄即真，了无明即是法性。约修门说，义当断妄，虽曰断妄，妄体本真，妄何所断？故曰无明亦无有终。……

知礼的意思是说，无明是法性本来具有的，而且和法性是"平等一性"的。"法性"没有始终，"无明"自然也没有始终。虽然"约修门说"来，到"佛果位"时，是要"断尽无明"的（因为不"断尽无明"，就不能"成佛"），但"妄体本真"，"无明"之"性"，就是"法性"，所以"无明亦无有终"。知礼的这种观点，自然也是天台宗的传统观点（同时也是信奉"真如缘起"论的各个大乘教派的共同观点）。其实，所谓"无明亦无有终"，在逻辑上是讲不通的（无明"无始"，同样如此）。因为，因"断尽""无明"而到达"佛果位"，就不能再说"佛"还有"无明"了（那样，就不成其为"佛"了）；决不能以"妄体即真"为论据，而说"佛位"还有"无明"。所以，作为"无明"说来，它应该是"有终"的。清泰对于知礼的这种回答，感到不满意，所以他接着又问：

一问：奉第一答中云："忽然"不觉，迷理而生无明。只如"不觉"，依何而生？以何为体？何因缘故，"忽然"生耶？

清泰算是抓住了问题的要害。本来"大觉圆明"的"性法"，怎么"忽然"生出"无明"而有"不觉"了呢？对此，知礼答复说：

答：甚深藏性之源，非真非妄，此性随缘，而真而妄。故

《佛性论》云："单真不生，独妄难成，真妄和合，方有所为。"是故教门所示真有随缘、不变之义，妄有体空、成事之能。良以灵源无住，随妄而生，强觉既迷，忽然而起。然此起妄之言，复应了知其意。若言众生本觉圆明之性，此即直指众生无始无明而为法性，以无明、法性体一故。若言忽然不觉而生无明，此即约修以说，对性论起，从本觉体而有不觉也。不如是，则不能显进修之人是复本、还源之道矣。以此意故，凡诸经论，多云从真以起妄也。其实一切众生自无始来，唯有迷妄不觉而已。故《起信论》曰"一切众生，不名为觉，以从本以来，未曾离念，故说无始无明"是也。子问"不觉"依何而生，若晓上意，则不必如此问也。……盖众生之妄，自无始即有之也。

意思是"无明"是"从本以来"就有的，也就是说它是先天而有的，并不是在某一个时候"忽然"而生的（如果这样，那末"无明"便是"有始"的了）。这种回答，固然堵塞了"无明"是"忽然"有的这种论点在逻辑上的漏洞，但是它却同主张从"清净本然"的真如，"忽然"而生"无明"的某些经论的观点相违背了。其实，"真如缘起"论的观点，本来就是站不住脚的。它不过是一种虚构的神学思想，既经不起任何实践的检验，也经不起严格的逻辑推敲，只能由一些僧侣主义者说说而已。所以，面对这种"理论"，知礼要想堵塞漏洞，自圆其说，是根本不可能的。顺便一提，知礼等人还根据无明"本具"这一观点，提出了"性恶"论。因为，作为生死根源、轮回基因的"无明"，既然是真如"本"来"具"有的，那末，众生本"性"，自然也就是"恶"的了（至少也是在众生本"性"中，本来就具有"恶"的一面）。"性恶"论的提出，反映出天台宗思想相当程度的"儒化"。因为，大乘佛教一向是讲"佛性"论的，"性恶"之说，则是讲人性论，它主要是

以荀况为代表的儒家学派的哲学范畴。而知礼等人也大讲其“性恶”论——人性论，正表明他们深受儒家思想的影响。

六问：夫言无情说法者，为是名（?）本清净法性为无情说法？为是指草木瓦砾为无情说法？若本清净法性为无情说法者，此性横遍竖穷，生佛平等，不应有说法也；纵有言说，谁为听受？若指草木瓦砾为无情说法者，教相如何分别耶？

对此，知礼答复说：

答：无情说法之言，其来尚矣。的论其要，难得其旨。汝问以清净法性、草木瓦砾立二法也。当知法性之外，无别瓦木；瓦木之外，无别法性，二非二也。故《华严》曰：“法性遍在一切处、一切山河及国土，三世悉在无有余，亦无形相而可得。”此道若论有相，充塞太虚，包含法界；若论无相，一法不留，见闻不住，卷舒自在，体露堂堂。昔南阳（慧）忠国师答学者，以墙壁瓦砾为古佛心，不异此旨。若论说法，炽然常说，古今无间。《华严》之中，坐说、刹说、佛说、众生说，三世一切说。若说听受，十方齐说，十方齐闻；三世俱宣，三世俱听。……

因为举宇宙万有本身都是真如、法性，所以“法性之外，无别瓦木；瓦木之外，无别法性”。法性就是瓦木，瓦木就是法性。因此，“有情”既然能“说法”，“无情”自然也应该能“说法”。因为，“有情”与“无情”，同是从“法性”中流露出来的啊！这不仅是一种泛神论思想，简直是一种万物有灵论思想了。在这里，知礼完全承继了湛然的“无情有性”论的观点。

从上述的答问中，可以清楚地看到，就世界观上说来，知礼是一个很标准的“真如缘起”论的客观唯心主义者。同时表明，知礼也是天台宗思想在这个方面的忠实的继承者。

其二：

二问：一切众生本来同一法性，法性本来清净，何因缘故忽迷？只如初迷之时，为一时迷？为前后迷？若云一时迷者，悟时亦应一时开悟，证于佛果，何故现有众生未悟耶？若前后者，既同一法性，以何因缘而致前后迷耶？

这一问里，有两层意思：第一，“一切众生”本来具有的“清净法性”，为什么会“忽”然“迷”了呢？第二，“迷”的时候，是同时迷，还是有先有后？

答：具德圆常正性，真空妙有，遇缘而发，法尔（本来）如斯，不劳造作。……一切众生，所迷真如，能迷不觉，真妄和合，二无二相。然则佛性虽一，迷悟虽同，六道四生，遇缘熏习，亲疏不等，根性利钝有异，是故觉有前后；诚不可以无明、法性一故，根性俱同也。是知一切众生迷无前后，觉有前后，譬如夜间多人同睡，睡时虽同，不妨前后起也。……

对问题的前一部分，知礼的意思是：一切众生是“本迷”，而不是“忽迷”（这和上文回答“无明”是“本有”而不是“忽有”的意思是一致的）；对问题的后一部分，知礼明白地宣称：“迷无前后”，是“同时迷”，而不是先后“迷”。其实，这种回答，是很勉强的。关于前者，一切众生，从来就“迷”，不是“忽”然才“迷”，而知礼在说明这一观点时，既然说了“遇缘而发”，却又说“法尔如斯”——本来如此。殊不知这两句话是根本对立的：如果是“遇缘而发”，那就不能说是本来如此；要是本来如此，那就不能说是“遇缘而发”。两者是难以调和的。知礼想用不同的概念来说明相同的含义，表明他在逻辑上的混乱。不过，众生“本迷”的思想，倒是同无明“本有”的观点相一致的，“性恶”论的根据，也就在这里。关于后者，一切众生“同时”而“迷”，没有先后，这其实也是一种非常荒唐的观点。“佛性”本“觉”，而又本“迷”，这已经很难自圆其说了；一切众生，“同时”而“迷”——

怎样就“同时”而有了“迷”昧的“一切众生”呢，难道真如、佛性，真的就能在刹那间“同时”而繁殖出迷昧的“一切众生”来了吗！从这里也就可以看出来，大乘佛教的“佛性”论思想，是这样的漏洞百出、“先天不足”！而这种“理论”，却是天台宗所坚持的，也是知礼所信守不渝的。

三问：一切众生既迷本性已，何故忽然能开悟耶？若言因善知识教法缘熏得开悟者，只如最初一佛，又从何人得法、信解开悟耶？

这主要是问“最初一佛”是怎样来的。

答：众生得悟，缘熏不同，或有无师自悟，承本自然智而证之。良由本具灵明，能自推理而得解悟；……既知自性，而便成佛也。一人成佛之后，展转说法，化迷众生，众生禀教修行，是故次第成佛。……

这就是说，“最初一佛”，是“无师自悟”的。而以后的“佛”，则必须听佛“说法”，“禀教修行”，方才能够“次第成佛”。按照佛教教义，三乘（菩萨、缘觉、声闻）里面的“缘觉”，是“无师自悟”的（因而也称为“独觉”），那末，“无师自悟”的“最初一佛”，不是有点和“缘觉”（“独觉”）很相像了吗？“最初一佛”，可以（而且只能）“无师自悟”，以后的“佛”，则决不能“无师自悟”，而必须“禀教修行”（而且还必须有人给予“印证”）才行。这又是只有大乘佛教才能具有的玄妙“理论”。这种“理论”，也为天台宗所坚持，知礼所继承。

上述答问，又表明了，在佛教的解脱论上，知礼是一个“佛性”论的忠实继承者。

其三：

九问：有情无情既同一真情，何故斫伐树木，不为冤对，不令人堕地狱，才损有情，便为冤对，令人堕苦受报耶？又

复既是依（按：依报，指国土——客体世界）、正（按：正报，指主体——人类、“众生”）二报同一法性，何故有情有知觉、无情无知觉耶？

对此，知礼答复说：

答：法界体性，离诸妄念；相等虚空，无所不遍，遍依遍正，遍根遍尘，至一极微，无非法界全体而遍。嗟夫群生！桎梏斯体、妄为情器，“情”（主体）则四生、六道，水陆空行；“器”（客体）则山川岳渎，草木丛林。于“情”分中，妄计我人知见，故有苦楚、冤对之事；“器”分既无我人知见，故无业累、仇偿之愆。如是不同，皆是众生境界，虚妄分别，究论法界，体性有何差别？……

无论是主体的“有情”世界，还是客体的“器”世界，都是以“法界”（真如、法性等等）为“体性”，就这一点说来，它们是没有任何“差别”的。只是，在“有情”世界中，因为有了“妄计”的“我人知见”，所以就有了因果报应、“苦楚、冤对之事”；而在“无情”的“器”世界里，既然没有“我人知见”，所以也就没有“业累、仇偿之愆”。这样说来，善不受偿、恶不受罚等等许许多多的人间不平事，无非都是一些虚妄不实的“假相”，在“相等虚空”的“法界体性”中，是根本不存在这些现象的。这种说教，对于作恶多端的统治阶级说来，是多么美妙的灵光圈啊！无怪乎知礼能够得到宋王朝统治阶级那样的赏识，原来他所宣扬的高论，非常适合统治阶级需要。不过，知论在这里只回答了清泰所提问题的前一部分，而对于清泰所问的后一部分，即“既是依、正二报同一法性，何故有情有知觉、无情无知觉耶”？知礼对此，却没有作出正式的回答。这并不是他一时的“疏忽”，而是有其“难言之隐”的。因为，也以“法界”（法性、真如，等等）为“体性”的山川、草木等等“无情”之物，纵然没有“妄计”的

“我人知见”，也该有“无分别”的、灵明不昧的“本觉”之知。否则，“无情有性”论又从何说起呢？“无情”之物既然也有“佛性”，自然也可“成佛”；既可“成佛”，怎么又竟然毫无“知觉”而仍同草木、瓦砾呢？但是，现实的“无情”之物，确乎又都是没有任何“知觉”的。佛理归佛理，现实归现实，两者是无法一致起来的。而对现实，知礼也是“回生”无术的。所以，他只好对这个问题避而不谈，置之不理。

十问：一切众生既同一觉性，何故捶打他人，不觉痛苦，却为快乐？既各不相知，云何辨平等觉性耶？

这个问题问得也很有趣。

答：清净本然，尚无一法可以当情，况论捶打痛苦之事。但真如不守自性，变为诸法，如一源水，从流派别，清浊动静，海咸河淡，是故于中，人我竞起，爱恶是兴，以强凌弱，攻击不休。子今设问，正是铨量迷妄中事。惟当返妄归真，背尘合觉，则了十方三世一切众生，同共一法身，一身、一智慧，力、无畏亦然。到此之时，一证平等觉性，尚无彼此色相迭相见，岂复论于世间捶打、胜负哉？（以上引文，统见《四明尊者教行录》卷四《答泰禅师佛法十问》、《再答泰禅师三问》）

在这里，知礼答非所问。清泰问的是：既然“一切众生同一觉性”，为什么“捶打他人”时，自己“不觉痛苦”，甚至还感到高兴？知礼却不直接答复这个问题，而是顾左右而言他。原来，这个问题，和上面那个既然“依、正二报同一法性，何故有情有知觉、无情无知觉”的问题相类似，也是不大好回答的呀。不过，知礼在这里说出了“真如不守自性，变为诸法”这样的话来，倒是把“真如缘起”论的观点，更清楚地表达出来了。所谓“真如不守自性”，就是说“真如”不那么“安分守己”，不肯常住自己固

有的“法位”，而和“无明”搅在一起，于是就随波逐流地“变”出了世界上（还有“出世间”）的一切“诸法”来。所谓“变为诸法”，也就是说，“诸法”都是由真如变成的。知礼用很明白的语言，表明了他确乎是一个天台宗牌号的“真如缘起”论的客观唯心主义者。

此外，还可以从知礼的有关著作中，粗略地检阅一下知礼的思想。

其一：

> “金光明”者，所示法体也；甚深无量，明体德也。……法性可尊可贵，当体名“金”；寂而常照，当体名“光”；大悲益物，当体称“明”。是知法性，具“金光明”。……除法性外，所有名言，皆无实义。故“金光明”三种法门，举一即三，全三是一，非三非一，而一而三，不纵不横，绝思绝议。……以“金光明”示法体者，盖由此经以“金光明”为名，以“金光明”为体，以“金光明”为宗，以“金光明”为用，以“金光明”而为教相。亦可……以“金”为体，以“光”为宗，以“明”为用。……（《金光明经玄义拾遗记》卷一）

这是知礼对《金光明经》的经题“金光明”三个字的解释。它的中心意思，是以“法性”来解释“金光明”。“除法性外，所有名言，皆无实义。”所以，“金光明”指的就是“法性”，因为，只有“法性”，才最“真实”。

> “金”等三字，即法、报、应三身异名。与一法性，即一而三，即三而一。（《金光明经文句记》卷二之下）

这又是以佛的法、报、应“三身”来解释“金光明”：“金”即“法身”，“光”即“报身”，“明”即“应身”。何以如此，知礼未曾详说。但最后还是归结到“法性”上。因为体即“法性”，所以

"即一而三，即三而一"。

从上述对于"金光明"的释义中，大致可以看出两点：其一，由于知礼是"性宗"中人，所以他言必称"法性"，把一个经题，也归之于"法性"。其二，佛教的教义，没有什么客观标准，因此可以任意穿凿附会，信口而说。而这，也正是天台宗人的特点。

其二：

> ……森罗万象之法，皆为迷于如来藏性而起。然此藏性，……而能随缘变造诸法：性随染缘，则起世间无量苦集；性随净缘，则起出世无量道灭（按："道"可称"无量"，而"灭"如何也能称"无量"）。……所以然者，盖知一切迷、解之本，皆是佛性。……以性夺修，千法皆性，何修不泯：破戒比丘，不入地狱；清净行者，不入涅槃。岂唯地狱、涅槃即性，抑亦破戒、净行非修！（《观音玄义记》卷一）

由于世、出世间的"万象之法"，皆为如来藏（佛性）"随缘"而起，所以就"千法皆性"（应该说是"万法皆性"）。既然一切都是"佛性"，自然也就无所谓"破戒"与"净行"，"地狱"与"涅槃"。"理论"上的"佛性"论，必然导致践履上的"染净不二"，好坏不分。

其三：

> 夫一切法，不出善恶，皆性本具，非适今有。故云法住法位，世间相常。若因修有，安得常住。……以皆本具，故得名为性善、性恶。（同上书卷二）

这是讲"性具"义。因为一切"善恶"，"皆性本具"，所以，善，就叫做"性善"；恶，也叫做"性恶"。若善若恶，都是先天而有，而非方今才有。可是，这里也有一个"理论"上的矛盾：佛经中说，性本清净，既本"清净"，何来"善恶"？

> 据性而论，虽无染净，约修而说，惑智宛然。（《金光明

经玄义拾遗记》卷二）

“据性而论”，既无“染净”，自然也无“善恶”；“宛然”的“惑智”，既是“约修”（亦即就世俗谛而言）“而说”的，那末，“善恶”自然也就应该是“约修”而言的了。这样，“性具”之说，又遭到了否定。看来，“性具”这一“理论”，远非“颠扑不破”的呀！

其四：

> 良由一与无量，俱同实际，故互能圆解也。以实际之多，生观音之一，故非是一；以实际之一，生河沙之多，故非是多。既其一、多无决定性，故互生非实也。……事谓一多之相，理谓融即之体，慎勿以多为事，以一为理。（《观音义疏记》卷三）

这又是讲“一”与“多”的关系。因为“一”与“多”（无量）同一“实际”（真如、法性），“一”为“实际”之一，“多”为“实际”之多；“多”为事相，“一”为理体，而“体”乃“相”之体，“相”乃“体”之相，所以又不能机械地“以多为事，以一为理”，它们原是相即相融、一而二、二而一的。因而知礼便得出了“既其一、多无决定性，故互生非实”的结论。因无“决定性”，所以是“非实”，是虚假。这是要以臆想的“实际”之“理”，来否定客观存在的数量关系：只承认主观臆想的“实际”，而否认客观存在的一、多。而否认了客观事物的数量，也就否认了客观事物的质量。所以，“一与无量，俱同实际”这一命题，完全是一种唯心主义的臆说。

其五：

> ……以五行对（五）戒，则：……不杀对木，木主生长，杀则不生；不淫对火，火主照明，邪淫私隐；不饮对土，土则镇静，醉则倾倒；不盗对金，金为刑杀，盗则遭刑；不妄

对水，方圆任器，以彰不妄，妄则反是。（《金光明经文句记》卷一之下）

以不杀、不盗、不淫、不妄语、不饮酒的“五戒”，来“对”金、木、水、火、土的“五行”，说法虽少见，却很穿凿。

五常：……仁者，爱也。置刑除害，兼爱无私，谓之仁也。义者，宜也。明是非，立可否，谓之义。礼者，履也。进退有度，尊卑有分，谓之礼。智者，人之所知也。以定乎是非、得失之情，谓之智。信者，人之所承也。发号施令，以一人心，谓之信。今以不杀对仁，杀他，是无兼爱也。不盗对义者，盗则非宜为也。不淫对礼者，邪淫则尊卑不分、乖礼度也。不饮酒对智者，昏醉则不能定是非、得失也。不妄对信者，妄语则人不信承也。（同上）

这种以佛附儒、以儒释佛的论调，虽属常谈，但它出自知礼这位“义学”之口，却也表明了：知礼其人，在思想上，原来也还具有着“佛儒一家”的倾向。此外，知礼还要：

以“五戒”配四德。以大乘人，了知五戒体是心性，若受、若持，一一顺性，性具四德，故五（戒）无非常、乐、我、净（的四德）。此总对也。亦可以五别对四德：心与众生，性无生灭，是故顺性，持不杀戒，是佩长生不死符印，此常德也。心与众生，性无淫乱，故顺本性，持不淫戒，名出入无乱；心与众生，念念真实，无虚妄间，是故顺性，持不妄语戒，名往还无间。此二对净德也。心与众生，性非昏醉，故顺本性，持不饮酒戒，名统御一身，即我德也。心与众生，性即菩提，离贪求苦，故顺本性，持不盗戒，名立道根，即乐德也。（同上）

以“体是心性”为论据，把仅属“人乘”的“五戒”，同“涅槃”四德（或“佛性四德”）相匹配，这不仅是一种穿凿附会，也实在

是一种生硬的乱套。这种手法，也正显示了天台宗人的固有特色。

从上述这些资料中，又使人看出，知礼的思想也是相当芜杂的。

上面这些，可以说还都是属于知礼“出世”方面的思想，这自然重要，但这些还不能看出知礼思想的全貌，要想了解知礼思想的全貌，还须探索他思想的另一面——“世俗”的一面。对于这一点，下面这份材料，倒是颇能说明问题的：

……伏念知礼夙缘熏习，性好天台智者所说法门，故讨寻其意，讲说其文，如解而行，不间寒暑，忍苦忘劳，于今四十余载。盖知此教，解圆行顿，理观、事仪合一，而进趣于解脱之门，可保任矣。窃睹传此宗处，讲训、聚徒，乃戮力募缘，建造兹院，仅得成就，永作十方住持，传演天台教法。此事虽遂，且阙蔬园，乃俗文经公，传付本户地段数百余丈，与常住种植，逐日供僧；且免他求。实匪无厌，虑恐将来不知之辈，忽有词讼改更，恭乞学士，以洞达之心，为禅教之主，流布多艰，许赐闻奏天廷，委达相府，然非受人舍施，亦非买置田园，乃是俗文授于男，不违条制，乞降敕命，俾此园地永在伽蓝。知礼礼像、持经，心祈、口祷，特为园事年深，果值学士行卷，俯垂异顾，必期此际，克副愿心。切望台（端）慈念知礼苦行，忘形为法，特施巨力，构此胜缘。知礼一日遂心，万死无虑！书不成字，语不成文，的写恳诚，不避荒拙，干冒威重，不胜悚惧！（《四明尊者教行录》卷六《上曾太守乞申奏后园地书》）

这是知礼在天圣三年（1025）八月十五日写给明州太守曾会（曾公亮之父）的一封书信，为的是请求保护寺产。他知礼“忍苦忘劳”，“戮力募缘”，在四明建造（当是重建而非创建）成了一所寺

院（保恩院——延庆寺），但是还缺少一块菜园，他的父亲金经，将“数百余丈”的“本户地段”，作为家产，“传付”给他，供作寺院的菜园用地。他“恐将来不知之辈”，妄兴“词讼”，霸此产业，便“恭乞”太守学士，帮他把这件事“闻奏天廷”，“委达相府”，恩降“敕命”，“俾此园地”，永作“伽蓝”的产业。一旦此事遂其心愿，他知礼便“万死无虑”。（否则，那就必然是“死不瞑目”了。）为了“数百余丈”土地的永占权，他竟“不胜悚惧”地上书官府（而且还要惊动朝廷），“干冒威重”，“乞降敕命”。当他“坐而论道”时，可以高唱“清净本然，无一法可以当情”；而一涉及到现实生活，那他就要为地操心、“寸土必争”了。看来，知礼也是一个“口中说空，行在有中”的人！而明乎此，方可说是了解了知礼思想的全貌，识透了知礼思想的实质。

遵式（964—1032），字知白，俗姓叶，天台宁海人，生于乾德二年（964）。“幼善词翰，有诗人之风。”（《佛祖统纪》卷一〇《遵式世家》）早年出家，十八岁落发，二十岁受具戒，先研律学，后从义通学天台。曾于“国清普贤像前烬一指，誓传天台之教”（《佛祖历代通载》卷一八《慈云遵式》）。二十八岁，因“众请，居宝云，讲《法华》、《维摩》、《涅槃》、《光明》”，十二年中，“未尝间歇”（《佛祖统纪》卷一〇《遵式世家》）。之后，近四十年里，相继住持天台东掖和杭州天竺。章得象、王钦若等人都曾与之交游。宋真宗先赐紫服，后又赐“慈云大师”之号。遵式曾对人概括天台《三大部》的大意说：

> 《玄义》，统明五时，广辨八教，出世大意，蕴乎其中。《文句》者，谓以统句，分节经文。……《止观》者，定慧之异名，即《法华》之行门也。前《玄义》、《文句》，皆明佛世当机得益之事；……今《止观》，正是智者说己心中所行法门，自行因果，化他能所，无不具焉。（同上）

就天台宗的思想说来，这种概括，大致是符合其教义的。

遵式死于明道元年（1032），六十九岁。志磐说："慈云一家，（文）昌、（祖）韶诸师之后，五世而蔑闻。"（《佛祖统纪》卷一一《天竺式法师法嗣》）表明遵式一系，不如知礼一系那么"昌盛"。除了几部纯僧侣主义的《忏仪》之类（如《金光明忏仪》、《大弥陀忏仪》、《小弥陀忏仪》，等等）的撰述之外，遵式没有什么理论性著作。他的"五世法孙"慧观曾将他的若干篇杂著，分别编辑为《金园集》和《天竺别集》各三卷。《金园集》，共收入杂著十六篇，可说都是僧侣主义的东西，无可论者。《天竺别集》，共收入杂著三十九篇，虽然多半也都是一些僧侣主义的东西（其中还有一篇《篆示上厕方法》），但也还有少数几篇含有一定理论意义的文章。现即根据这几篇文章，粗略地检阅一下遵式的基本思想。

其一：

法性清净，权实虚融。……"权"谓诸法，即是百界（按：即佛、菩萨、缘觉、声闻、天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、旁生的"十界"，十十互具，即成"百界"）、三千（按：每一"界"都具有"十如是"，"百界"即成"千如"；"众生"、"国土"、"五蕴"三种"世间"，各具"千如"，故成"三千"）；"实"即诸法咸中，无非实相。……法性法尔，非情所知。……

问：佛性理通十界，地狱、三途（按：地狱、饿鬼、旁生，谓之"三途"，或"三恶道"），云何名为佛性耶？

答：天台所谈佛性，与诸家不同。诸家多说一理真如名为佛性，天台圆谈十界，生、佛互融，若实若权，同居一念。一念无念（空），即"了因佛性"；具一切法（假），即"缘因佛性"；非空非有（中），即"正因佛性"。是即一念生法，即

空、假、中，……圆妙深绝，不可思议。（《天竺别集》卷下《为王丞相（钦若）讲〈法华经〉题》）

这段话表明，遵式在世界观上是一个“真如缘起”论者，在解脱论上是一个“佛性”论者。《法华经》里所谓的“权”、“实”——“权”指菩萨、缘觉、声闻的“三乘”，表示不彻底、不究竟，也就是“权便”的意思；“实”指“一乘”（唯一“佛乘”），表示彻底、究竟，也就是最真“实”的意思。这里，遵式以“诸法”来解释“权”，以“中”道、“实相”来解释“实”，则“权”指“缘起”诸法（包括主、客体一切现象），“实”指“法尔”、“清净”的“法性”，也就是真如、佛性。“诸法咸中，无非实相”，也就是“言理性，则一念性体，万法顿圆，百界色心，无毫厘而不具”（《天竺别集》卷下《摩诃止观义题》）。表明宇宙万有都是“清净法性”的派生物。正因为包括主客体在内的“诸法”都是由“法性”、“理性”派生的，“一念性体，万法顿圆”，所以举“诸法”本身都是“中道”、“实相”。这正是“真如缘起”论的客观唯心主义者的共同观点。遵式既然持有这种观点，表明他在世界观上也是这种牌号的唯心主义者。

在“佛性”论上，遵式想要标天台之新，立天台之异。其实这只能说是遵式的一种奢望。因为，“三因佛性”之说，并非天台一家所独有；而且，所谓“三因佛性”，也只是就某些不同的含义而说的，并非“佛性”本身真有三种；如果就“佛性”本身而言，那就只能是“一理真如”，在这一根本点上，虽天台也不能例外。不过，“圆谈十界，生佛互融”的说法，还是表明了遵式的“佛性”论者的观点。因为，“十界”、“生佛”之所以能够“互融”，正是因为他们同具一“佛性”；由“佛性”而有“十界”、“生佛”，举“十界”、“生佛”而都即“佛性”。所以，“十界”、“生佛”的“互融”，到头来无非是“佛性”自己与自己“互融”。

其二：

问：阐提不断性善，诸佛性恶，意何所显？

答：对修研性，意显性常。善、恶二途，不出十界。修恶之极，莫若阐提；修善之穷，岂过诸佛？二人论性，善、恶俱存。性善且对阐提，性恶且论诸佛，二人不二，三千理均，故得阐提有成佛之期，……（《天竺别集》卷下《摩诃止观义题》）

这可说是遵式对于性善、性恶论的略解。一阐提，意为“断善根”（和“性不具”。顺便指出：对阐提说来，应是“造恶”；“修恶”之词，颇有语病），是“无善可称”的。诸佛，是“众善成就”、诸恶断尽的。但就“性”而论之。则阐提、诸佛（这里，“诸佛”是泛称，非指一佛，更非指一人，因此，称阐提、诸佛为“二人”，也不确切；而“二人不二”，尤有语病），“善恶俱存”。因为，就“本具”的“无明”之“性”说来，诸佛也有“恶”性；而就“本有”的“佛性”说来，阐提也有“善”性。这种由“佛性”论走向人性论的性善、性恶论（特点在于“性恶”论），正是天台宗特有的思想，遵式也继承了这种思想。①

其三：

遵式学浮图（佛陀，下同），究心者也；浮图示物，了性者也。性，心之体也；心，性之相也。究心、了性，号浮图也；迷体、执相，号众生也。心、性，一也；体、相，非二也。孰乎无心（谁没有心）？有心者，孰不可同性也。……故云：了性者，浮图也；迷心者，众生也。……见佛不远，达性非遥，但识己心，遍了诸法，岂在他求矣。（《天竺别集》

① 关于天台宗的“性恶”论，宋善月编集的《山家余绪集》卷中，有《性恶义》三篇；明传灯著《性善恶论》（六卷），以及其他诸书，对这个问题，都有繁琐论述，可参阅。

卷下《答王知县书》）

这种颇带“儒味”的心性论，表明了两方面的意思：首先，在解脱论上，他强调了“究心”、“了性”（多么像禅宗的语言！）的重要作用。“孰乎无心”——谁没有心？凡有“心”者，都有“性”也。既有心、性，就可“究心”、“了性”；而一旦能够“究心”、“了性”，便“号佛陀”，就“成佛”了。这简直是在模仿禅宗那种“直指人心”、“见性成佛”的调子（于此也可看到，佛教到了宋代，禅宗在更多的方面发生着影响）。其次，在世界观上，再次强调了他的唯心主义观点：“但识己心，遍了诸法。”这也就是“应观法界性，一切唯心造”的观点的另一种表述。遵式的唯心主义观点，可说是毫不含糊的。

遵式死后，应其弟子之请，契嵩为他撰写了一篇《杭州武林天竺寺故大法师慈云式公行业曲记》。在这篇《行业曲记》里，契嵩说：“慈云聪哲，志识坚明，……虽古高名僧，不过也。”（《镡津文集》卷一二）并说：“天台之风教，益盛于吴越者，盖亦资夫慈云之德也。”（同上）给予遵式以很高的评价。

在佛教史上，遵式虽与知礼齐名，但由于他更多的偏重于“忏”法，而不像知礼那样，在“专务讲、忏”的同时，还致力于著书立说；更不像知礼那样，“东征西伐”，“辟异端而隆正统”，所以，在天台宗的历史上，他的地位还是次于知礼的。由于他更多地属意于各种“忏法”，经常“拜忏”，并且写了几部“忏仪”之类的书，为后世的寺院僧人大搞商业化的念经、拜忏（通俗的说法，就叫做“赶经忏”），作出了规定，提供了“经典”，所以他就被称之为“慈云忏主”，或“天竺忏主”。在佛教史上，以“忏主”见称的僧人是不多的，遵式既被称为“忏主”，足见他同各种“忏法”关系之深了。也正是由于这种原因，对于以后“经忏化”了的寺院僧侣们说来，遵式具有着更为广泛的影响。

悟恩（宋《僧传》卷七作“晤恩”，912—986），字修己，俗姓路，姑苏常熟人。十三岁出家，受戒以后，先学律部；后来听说天台教义，遂到钱唐慈光院，从志因受学，“讲贯弥年，通达《法华》、《光明》经，《止观》论，咸洞玄微”（宋《僧传》卷七《晤恩传》）。先后“讲演大部二十余过”，“剖析幽微，时称义虎”（《佛祖统纪》卷一〇《悟恩世家》）。志磐一方面称道“《法华》大意，昭著于世，师之力也”（同上），同时却又把他列入“旁出世家”里，表明他并非台宗嫡系。宋《僧传》说悟“恩平时谨重一食，不离一钵，不畜财宝，卧必右胁，坐必加趺’；而且，“不喜杂交游，不好言世俗事，虽大人豪族，未尝辄诣名居”（卷七《晤恩传》）。表明悟恩是一位“解行兼明，目足双运”（同上）、严于律己、谨言慎行的人，作为一代名僧，能够有这样的践履，应该说是相当难能可贵的。

悟恩死于雍熙三年（986），七十五岁。著有“《玄义》、《文句》、《止观》、《金光明》、《金锤》论科，总三十五贴”（同上）。特别是他的《金光明玄义发挥记》（简称《发挥记》），对于在宋景德之前尚在流行的、智顗的《金光明经玄义》的广、略两个本子中的广本，围绕“观心”等问题，提出了异议，从而引起了天台宗的所谓“山家”、“山外”之争（下详），所以，这部《发挥记》，对天台宗起了很大的冲击作用；从而也就使得悟恩成了一位在天台宗的历史上有着独特影响的人物。

四、宋代天台宗的“山家”与“山外”之争

“山家”、“山外”之争，可说是宋代天台宗历史上的一件“大事”。关于这件事的起因和大致过程，知礼的再传弟子继忠，在他的《十义书序》里，作了概括的叙述。现节录于下，以资参考：

……有宋景德之前，《光明玄》广、略二本，并行于世。钱唐慈光（院悟）恩师制记曰《发挥》，专解略本，谓广本有"十法（界）观心"（按：即所谓"妄心"观），乃后人擅添尔（按：悟恩是主张"真心"观的）。……（悟恩）有二弟子，即钱唐奉光（寺源）清师、嘉禾灵光（院洪）敏师，共构难词，造二十条，缉成师义，共废广本。钱唐宝山善信法师，奉书敦请法智评之。……（知礼）坚让不免，故有《扶宗释难》之作，专救广本。……钱唐梵天（寺庆）昭师，孤山码碡（坡智）圆师，皆奉先（源清）之门学也，乃撰《辨讹》，验《释难》之非，救《发挥》之得。法智撰《问疑书》请之，昭师有《答疑书》之复。法智复有《请难书》之征，昭师构《五义》之答。法智复作《问疑书》之责，昭师稽留逾年，法智复有《复问书》之催答，昭师有今之《释难》。往返各五，绵历七年，攒结前后十番之文，共成今《十义书》之作。……

这篇序文，作于熙宁九年（1076），"仲冬月，既望日"，距离争论之初，已"相去八十余年"，可算是一篇事后总结性的序文。从中可知看到，争论的发生，是由悟恩的《发挥记》引起的。而争论的双方："山家"派的挂帅人物是知礼本人；"山外"派出面的，则主要是悟恩的再传弟子庆昭和智圆。从辈分上讲，悟恩是知礼的长辈，清源、洪敏是知礼的同辈，庆昭、智圆算是知礼的晚辈。悟恩的文章引起了争论，而他本人并没有直接参与争论。出面同知礼进行争论的，是他的弟子辈。对于清、敏，开始时知礼还表示出了一定的客气，如说："矧以二师学解有闻，尽吾宗之先达，奚可率尔而拒之哉？"（继忠《十义书序》）这大概就是继忠所谓的"坚让"吧？而对于庆昭这个晚辈，知礼不但毫不客气，而且极尽了讽刺、挖苦之能事。庆昭对于知礼最后的《问疑书》拖延未予答复，知礼就在"催答"的《复问书》里说："上人前后义状，皆

经二年，若义久明，终不稽迟到此；盖遍寻教部，旋构见知，……”（《四明十义书》卷上）这是讽刺、挖苦庆昭没有学问，碰到问题，还得去临时查书（“遍寻教部”），临时准备（“旋构见知”）。在这封书信里，知礼还一面责怪庆昭“广构粗言”，“素彰不逊”；同时又夸耀自己是“早蕴多谦”，“咨询为礼”。用这种态度来对待一个晚辈，实在是有失“长者”风度！现在根据继忠的上述序文，把争论双方的著作，对列于下：

知　礼	悟恩——庆昭
《释难扶宗记》	《发挥记》
	《难诃二十条》
	《辨讹书》
《问疑书》	《答疑书》
《请难书》	《五义书》
《问疑书》	
《复问书》	《释难书》

后来，继忠又把知礼历次提出的问题，编集为《观心二百问》（一卷）。知礼本人，也对这场争论进行了总结，并写出了两卷本的《十义书》，向庆昭一派发动了总进攻。还应指出，在这场争论中，有原属知礼一系的仁岳（赐号净觉）、从义（谥号神智）二人，后来也改变了立场，起而赞助山外之说而反抗知礼，因而招致了志磐等人的贬斥。志磐先是总斥他们说：

> ……至若法智子孙时为逆路之说者，未若净觉、神智之为甚也。（《佛祖统纪》卷二一《诸师杂传第七》）

继又分别指责他们说：

> 净觉初为山家之说甚厉，……一日师资小不合，而遽……抗辩不已，前辑之而后叛之，其为过也，与学他宗者何异焉。父作之，子述之，既曰背宗，何必嗣法？置之《杂传》，亦足

为惩！……神智之从《扶宗》，视四明为曾祖，而有所立义，极力诋排之；去乃翁已五十年，其说已定，而特为之异，破坏祖业，不肖为甚！……旧系《扶宗》，今故黔之，置之《杂传》，以示家法之在。（同上）

仁岳、从义都因“背叛”了知礼的学说，而被打入“另册”。于此可见，志磐等的宗派情绪是何等强烈。

知礼在他的《十义书》里，以十“不”来指责对方，这十“不”是：

一、不解能观之法；
二、不识所观之心；
三、不分内外二境；
四、不辨理事二造；
五、不晓观法之功；
六、不体心法之难；
七、不知观心之位；
八、不会观心之意；
九、不善销文；
十、不闲究理。

从这十个“不”的标题中，当可看出，导致天台宗分裂为“山家”、“山外”[①]两派的那场“往返各五，绵历七年”的争论，其中心内容，完全是僧侣主义的，并不具有什么哲学理论的意义（虽然在以后的发展、演变过程中，也多少涉及到了一些理论性的问题），因而也就没有必要对它们多加论述了。

---

① 所谓“山家”、“山外”的名称，乃是知礼一派自认为天台宗的正统，因而自称为“山家”（山，即天台山）；而视悟恩一系为“异端”，为“叛逆”，因而贬称之为“山外”。所以“山家”、“山外”之称，完全是以正统派自居者的天台宗人的一种宗派思想的表现。

第六节　宋代佛教的其他各宗

一、宋代净土宗

宋宗晓编纂的《乐邦文类》（五卷）卷三《莲社继祖五大法师传》（前面还有《莲社始祖庐山远法师传》）里所列的净土宗五位“继祖”中，属于宋代的有两人，即省常和宗赜（另外三人，依次是：善导、法照、少康——均为唐人）①。

省常（959—1020），字造微，俗姓颜，钱唐人。七岁出家，十七岁受具戒，先习天台止观，后来，决心绍继庐山慧远的遗风，专修净业。淳化中，住持杭州西湖昭庆寺。后于寺内结“净行社”，相国王旦为“社首”，士大夫预社者数十人，僧侣千人。省常曾自刺指血写《华严经·净行品》，每书一字，三拜、三绕、三称阿弥陀佛名。书写毕，刊印千卷，分施千人。翰林学士苏易简，为撰《净行品序》，助其宣扬。省常死于天禧四年（1020），六十二岁。天台宗知名僧人智圆（下详），应省常弟子虚白之请，为撰《钱唐白莲社主碑》，称道省常：“……惟公理行谨严，修心贞素，闻庐山之风而悦之。”“于是乎，……乃矢结社之谋云。”“朝贤高其谊，海内藉其名，由是宰衡名卿，邦伯牧长，又闻公之风而悦之，或寻幽而问道，或睹相而知真，或考经而得意，三十余年，为莫逆之交、预白莲之侣者，凡一百二十三人。其化成也如是，有以见西湖之社嗣于庐山者，无惭德矣。……”（《乐邦文类》卷三）推许省常已经追踪慧远，遥嗣庐山。由此可见，在宋代，省常已被

① 《佛祖统纪》卷二六《净土立教志》之一里，立《莲社七祖》，即：慧远、善导、承远、法照、少康、延寿、省常。唐人中增承远，宋人中以延寿易宗赜。

认为是净土宗的大师了。

宗赜(赜,一作"颐"),号慈觉(一说慈觉为赐号),襄阳人(不详生卒年月)。"少习儒业,博通世典"(清赵希涑《净土圣贤录》卷三《宗赜》)。二十九岁出家为僧,兼习禅教,旋又归心"净土"。元祐中,住持真州(今江苏仪征县)长芦寺,也仿庐山旧制,建"莲华胜会",规定:凡预会日,无论僧俗,都要同声称念阿弥陀佛名号,自百声至千声,千声至万声,"各于日下,以十字计之,以辨功课"(元普度《庐山莲宗宝鉴》卷四《长芦慈觉禅师》)。著有《苇江集》,"内有劝孝文一百二十篇,多教人劝父母修净土,为出世间之孝"(明道衍《诸上善人咏》)。看来,这位"少习儒业"的净土宗僧人,对儒家所提倡的"孝道",也颇尊崇。宗赜可算是一位由儒而佛、又由禅教而归心"净土"、并且颇为讲究"孝道"的人。

此外,"国学进士王日休"(字虚中,龙舒〔今安徽舒城县〕人),也是专修净土的人。所著《龙舒净土文》(十二卷),"盛行天下,修净业者,莫不览之。"(《乐邦文类》卷三《大宋龙舒居士王虚中传》)。成为先于《乐邦文类》的、另一部宗人编著的净土宗的重要文献。

省常、宗赜等,算是"专修"净土的净土宗人。其实,到了宋代,修净土的还大有人在。《佛祖统纪》卷二七《净土立教志》之二里,列入《往生高僧传》的宋代僧人,有七十五人,实际上把当时各宗的领袖人物差不多都列进去了。这并不是志磐信笔乱写,而是反映了一种历史情况。这就是,到了宋代,修净土的,已不限于净土宗人,各宗的人也都在"归心"净土了。例如,知名禅僧延寿(下详)奉诏住持杭州永明寺,"徒众常二千,日课一百八事"(《乐邦文类》卷三《大宋永明智觉禅师传》),而每天"日暮",还要"往别峰行道念佛"。以致钱俶叹服地说:"自古求西方者,未有如此之切也。"(同上)正由于延寿如此的专心净土,所以也被列为净土宗祖师。"中兴"天台宗的知礼,结社万人,"心

心系念，日日要期”，“誓取往生”，“唯勤念佛”。（同上书卷四，知礼《延庆募众念佛疏》）天台宗的另一要人遵式，立《晨朝十念法》，规定每天清晨，必须专心念佛，“尽一气为一念，如是十气，名为十念。随气长短，不限佛数，惟长惟久，气极为度”。这样的念佛，“尽此一生，不得一日暂废”（《《乐邦文类》卷四）。宋代重要的净土宗文献《乐邦文类》和《乐邦遗稿》（二卷）的编纂者宗晓，也是天台宗人。由于天台宗人是如此的重视净土“法门”，以至后来在延庆寺内也修起了净土宗的“十六观堂”，“十有六室，常无虚位”，“依胜境而获善利者，不知其几何人也”。（同上书卷三，陈瓘《延庆寺净土院记》）天台宗的“祖庭”，竟也宛然变成了净土宗的“道场”。宋代最大的两个佛教宗派——禅宗和天台宗的领袖人物，尚且如此热心于净土“法门”，其他各宗也就可想而知了。这种情况表明，到了宋代，表面上虽然仍有佛教各宗的分立，仍都在那里各讲各的教义，各立各的门庭，但是，在内心里，在涉及“出世”、“解脱”的问题上，却都已失去了自信，不相信单靠自宗教义能够使自己“出生死”，得“解脱”，于是就纷纷求救于“保险”、“易行”的净土“法门”。对于这一点，“律师”元照曾经有过这样的总结：

> 听教、参禅逐外寻，未尝回首一沉吟，眼光将落前程暗，始信平生错用心！（同上书卷五，元照《劝修净业颂》）

他曾经一味地去“逐外寻”求，“听教、参禅”，而不曾很好地回过头来想一想，一旦大病垂危（“眼光将落”，是元照自述其曾经患了一场大病，险些死了），深感“前程暗”淡，“解脱”无望，方才觉悟到他“平生”以来未曾归心“净土”，乃是他“错用”了“心”。元照从此改弦更张，栖心“净土”，再不旁求了。这一总结，反映了一般僧人的心理状况。其他各宗的僧人之所以最后都要投身到净土宗来，大致都是基于同样原因。所以，宋代的净土宗，已经不是一个单一的宗派，而

是各宗共信、共修的共同宗派了。作为"共宗"的净土宗，较之其他各宗来，被认为"简易"、"希有"的"神方"①，是最"保险"、最稳妥的。因为，按照净土宗的说教，它并不要求即身"成佛"，或者是证"涅槃"，得"解脱"，而只要求能够"往生"到阿弥陀佛的西方"极乐世界"，到了那里，就"保险"了。而阿弥陀佛在"成佛"之前，曾经发过四十八种"弘誓大愿"：他"成佛"后，凡是诚心称念他的名号的，都可以"往生"到他的"净土"里去，永享"极乐"。所以，"念佛往生"，是更"保险"的。方法就是称念佛号，非常简便、易行。为了使这种方法更加"行之有效"，净土宗还要求人们须要具备两种想法：一种叫做"厌"，就是要极端地"厌"恶我们所处的这个世界；再一种叫做"忻"，就是要极其虔诚地"忻"求西方极乐世界。那末，怎么个"厌"法、怎么个"忻"法呢？

首先，要想到我们这个世界，充满苦恼，实在可"厌"。"娑婆"② 国土（按：就是我们所处的这个世界），丘陵坑坎"，"秽恶充满"，"寿不过百"，"疾病相仍"。（《乐邦文类》卷二，宗赜《莲花胜会录文》）真是"莫话娑婆苦，娑婆苦杀人"，"莫话娑婆苦，娑婆苦最深"。（同上书卷五，宗赜《西方净土颂》）僧人净圆写了《望江南》十二首，其中有六首是诉说《娑婆苦》的（同上书卷四）。这种对于现实世界的痛苦的描绘，就其实质说来，原是对现实苦难的控诉和"抗议"，如果能够进而揭示出造成这种苦难的社会根源，那末，这种思想就会是积极的，进步的；但是，这些净土宗的颂扬者们，毕竟是僧侣主义者，他们不能、也不会这样做。

---

① 《乐邦文类》卷五里收载的律僧慧亨的《化导念佛颂》里，有"神方简易真希有，一悦忻然处宝莲"的句子。

② 娑婆，意为"堪任"。意思是说，我们这个世界上充满了苦难，住在这个世界上的"众生"，都得堪能忍受这种苦难。

他们不是把这种苦难归结为阶级压迫的结果，而是把它说成是由于人们自己造下了各种“恶业”而招致的，要人们“厌离”这个世界，从而把他们的希望引向来世，引向“净土”。

其次，“极乐世界”的无比美妙，实在值得向往。“极乐世界黄金为地，行树参空，楼耸七珍”，人寿无量，长生不老。（《乐邦文类》卷二，宗赜《莲花胜会录文》）真是：

> 西方好，琼树耸高空，弥覆七重宝珠网，庄严百亿妙华宫，宫里众天童！金地上，栏楯绕重重，华雨飘飘香散漫，音乐寥亮鼓清风，闻者乐无穷！
>
> 西方好，清旦供尤佳，缥缈仙云随宝仗，轻盈衣裥贮天华，……（同上书卷四，净圆《望江南》十二首）
>
> 生华内，满身璎珞鸣珂佩。（同上书卷五，可旻《赞净土渔家傲》）

《乐邦遗稿》（卷上）竟还“概括”出了“净土有三十种利益”。这种想入非非的描绘，完全暴露出了这些僧侣者们的寄生思想的特点。而他们所描绘的“极乐世界”，就其实质说来，无非是统治阶级的现实世界的（被神化了的）折光、投影；他们却以这种虚妄说教，诱使人们“心向往之”，念念“忻”求。

“决定求生，当起忻厌。”（《乐邦遗稿》卷上）“厌”得愈深，“忻”得愈切；依此“想”法，殷勤念佛，那末，“往生净土”就有“把握”了。当然，这只不过是一个可“想”而不可及的妄想罢了。

宋代净土宗成为佛教各派的“共宗”，这一变化，除了反映出其他各宗的信徒们对本宗教义失去自信之外，更重要的是还反映出，宋王朝统治下的社会确乎是一个多灾多难的社会。“莫话娑婆苦，娑婆苦杀人”，正是对这种苦难社会的控诉。面对这种无法摆脱的现实苦难，一般的劳动群众，必然会憧憬那种“无有众苦，但

受诸乐”的理想天国——“极乐世界”；而统治阶级为了维护他们的统治地位，也必然要仰赖“净土法门”，这种“希有神方”，既可用以安慰他们自己，又可用以欺骗群众，一举两得，实在是好，正是在这种时代背景下，毫无思想内容的、只是一种极其粗俗的僧侣主义说教的净土宗，就成了宗教影响远远超过其他各个宗派的一个佛教派别。

二、宋代华严宗

宋代的华严宗，相当衰微。其代表人物，有长水子璿和晋水净源师、弟两人。

子璿，嘉禾（今浙江嘉兴县）人。生年不详，卒于宝元元年（1038）。初从本州洪敏学《楞严经》；后参滁州（今安徽滁县）琅邪山慧觉。慧觉劝他“励志扶持”华严宗。遵照慧觉的嘱咐，子璿到陕西，住于长水（即浐水），“众几一千”（《佛祖统纪》卷二九《子璿传》），因称“长水子璿”。他曾对其门弟子说：“道非言象得，禅非拟议知，会意通宗，曾无别致。”（《续传灯录》卷七）表现出一定的禅僧气质。他还根据华严宗教义，撰述《楞严经疏》二十卷，后被称为《长水疏》，算是宋代华严宗的重要著述。另外还有《金刚经纂要刊定记》（七卷）等。

王随[1] 在其《首楞严经疏序》里说：

> ……今江吴释璿师，学识兼高，辩才无碍，以是经典（按：指《楞严》），为时教于一代，分妙理于十门，功济大千，道传不二，瞪目合手以明妄，毁相泯心以会宗，信受则为世

[1] 署款的头衔是：“中散大夫、守御史中丞、充理检使、权判吏部流内铨、上护军、琅邪郡开国侯，食邑一千九百户、实封二百户，赐紫金鱼袋王随。”王随历仕真宗、仁宗两朝。明道中，曾拜门下侍郎、同中书门下平章事、昭文馆大学士。《宋史·王随传》说他“为相一年，无所建明”；还说他“性喜佛，慕裴休之为人，然风迹弗逮也”。

津梁，开悟则入佛知见。乃显经以注疏，因疏以明理，故可以开前疑而决后滞，披迷云而睹慧日。……（《楞严经疏》卷首）

对于子璿其人以及《经》、《疏》，备加赞誉和推崇。下面，且据《楞严经疏》和《金刚经纂要刊定记》（以下简称《刊定记》）两部著作，简略地检阅一下子璿的思想。

其一，在《楞严经疏》里，子璿表达了如下一些思想：

自知心遍十方，诸所有物，皆即菩提妙体；元明心遍，含裹十虚，身土、虚空，了无所得，唯一本妙（真心），常住不灭。（卷一之一。以下引文，只注明卷数）

这是“真心一元”论者的观点。

初一心源，即常住真心性净明体，……一切因果，世界微尘，因心成故。（同上）

“常住真心”，是世界的唯一本原。

真心之体，本周法界，非妄非真，绝言离相，能摄一切世间、出世间法，然具三大，通二门。若约真如门显此心者，则亡因果，绝染净，口谈辞丧，心缘虑亡，无法可破，无法可会。此则唯显体大义也。若就生灭门显此心者，则彰染净，明体用，显真妄，论因果，有修有证，或破或会。如斯显示，皆为随顺入于真如。真如之体，即一心也。一心真如及生灭相，无二无别，即三明一，即一论三，故得治生产业皆与实相不相违背；己界、佛界、众生亦然。（卷一之二）

这是用《起信论》的“一心”具有体、相、用“三大”和“心真如”、“心生灭”的“二门”来诠释“一心”。如就“一心”的“真如门”来讲，则一切皆泯；如就“一心”的“生灭门”来讲，则一切皆立，以至世间一切的“治生产业”，“皆与实相不相违背”。因为一切皆以“一心”为本，所以“己界、佛界、众生”，同为一

体，同一真如。

真心如主，妄想如客，客有来去，主无移动。（卷二之一）

“真心”本有，故如（应该说“是”）主；“妄想”客尘，故是客。“客有来去”，“主”则巍然不动。

一真如心，是佛常说，或名法界，或名实相，或如来藏性，或妙净明心，……名虽有异，一体无别，皆显法界一相，本来平等。……生灭、去来，本如来藏，不动因圆，妙真如性，性真常中，求于去来、迷悟、生死，了无所得。（卷四之一）

“一心真如”，虽有多“名”，而“体”唯一。湛然“真心”，虽为世界本原，却自廓然凝寂，欲于其中求其“去来、迷悟、生死”，了不可得。这仍然是如就“真如门”而谈“一心”，则一切皆泯的意思。

觉有二义：一本，二始。本谓藏体，灵鉴无昧，绝诸妄想，具足无量性功德故。《起信》云：所言觉义者，谓心体离念，离念相者，等虚空界，无所不遍，法界一相，即是如来平等法身，依此法身，说名本觉。始觉义者，依本觉故，而有不觉，依不觉故，而有始觉；始觉是用，本觉是体，用合体时，始、本不二，名究竟觉。（卷一之一）

依“本觉”而有“不觉”，依“不觉”而有“始觉”，本觉——不觉——始觉。这仍然是《起信》（以及各种有关大乘经、论）的观点。

此法生起，谓由真如不守自性为因，无始妄想熏习为缘，因缘和合，成梨耶识，从此变生根身、种子、器世间等，如水起波，如镜现像。……既依真心随缘所现，亦依真心以为自体，如像不离镜，波不离水。……（卷一之二）

本体论上的“真心一元”论，必然导致世界观上的“真如缘起”论。子璿在这里所讲的，乃《楞伽》思想：真如（如来藏）就一变而成了“阿梨耶识”，从而就派生出了主、客体世界的一切来。不过，所举“如镜现像”的比喻和“像不离镜”的论断，是不确切的。因为，“镜”和“像”的关系，并不像“水”同“波”的关系那样，可以说依水起波、“波不离水”，但决不能说依“镜”有“像”、“像不离镜”；因为，水、波“一体”，而镜、像却并不是“一体”的呀！

斯则由不如实知真如法一故，不觉心动，说名为业，以依动故能见，依能见故，境界妄现，以有境界缘故，起心分别等。（卷二之二）

这可以说是一种认识论：由于迷失了“真如”，便“不觉”而“心动”，于是就产生了认识的主体（能见）和认识的对象（妄境界）；而依虚妄的认识对象，又产生了虚妄的“分别”之“心”。

此诸幻相，本无所依，但是迷真，忽然而起，……生即无生，本自寂灭。……以妄见取，似有浮相，毕竟无体，犹如幻事。（同上）

由于“迷真”，而有“幻相”，虚浮之相，“毕竟无体”。

问：若如是者，斯则真如即万法，万法即真如，何得一体立真立妄？

答：亦如空华，翳者妄见，若无翳目，唯见晴空，而无华相。故知万法虽真，唯证乃知，非是识心之所能见；以凡夫人，心识粗动，唯见世间粗动之相，执此粗相，为相所碍，不见真性。（同上）

“万法虽真”，“粗心”难见，一旦破除了“粗动”的“心识”，便能悟见：

如来藏性，元自常住，本不曾动，周遍湛寂，……（同

上）

还能：

（于）如来藏中，诸功德法，受困无尽！（卷八之一）

到此境界，便能：

一真法界，性德圆成。……随顺法界，体用相称，圆融自在。（同上）

这可真是："迷"则一切虚妄，"悟"则一切真实；"迷"之则凡，"悟"之则圣。

上述资料表明：在世界观上，子璿也是一个"真如缘起"论者；而他的观点，则基本上都是承袭《起信论》这一系统的。

其二，再从《刊定记》里来领略一下子璿的思想。

由心净故色空，由色空故心净，以色心二法不相离故。……如人睡后作梦，于无物处见物，喻心迷成识，于无境处见境。然虽物依梦现，而梦、物皆虚；虽境从识生、而识、境俱妄也。（卷一。以下引文，只注明卷数）

"心净故色空"，这不是《般若》——《三论》的思想。按照《般若》——《三论》的观点，"色"法从"缘生"，"缘生"无"自性"，"无性"故"空"。《中论》所谓"因缘所生法，我说即是空"，就是这个意思。再有，"缘生"之法，虚假而不真实，"不真"故"空"。僧肇的《不真空论》，便是论证这一思想的。子璿又以"心迷成识"、于是就"于无境处见境"，来说明"心净"则"色空"、"心染"则"境有"的道理，这仍然不是《般若》——《三论》的思想。再看下面的一段话，就更可以明白个中原由：

识者本净！一心忽然不觉，不觉是妄，心性乃真，真妄和合，目之为识，即是第八阿梨耶识也。故《起信》云：依如来藏故，有生灭心，所谓不生不灭与生灭和合，非一非异，名阿梨耶识。（卷一）

原来，子璿是在以《起信》（《楞伽》）的思想来释《金刚》，释“色空”义。他乃是在以“有”释“空”、化“空”为“有”的啊！

三空者，即我空、法空、俱空也。无我相、人相等，即我空也；我相即是非相等，即法空也；离一切相，即名诸佛，是俱空也。……彻谓透彻，慧是能彻，三空是所彻。般若照时，透过三空之表，即与本源相应，以本心源，非空非有。为对人执，方说人空；为对法执，方说法空；为对二执，方说俱空。即空是能对，执为所对，所对之执既遣，能对之空亦除，空、执两亡，方契本性！

由“三空”而讲到“本性”，仍然是在以“有”解“空”。

空者，既属因缘，则知无体，无体即空义也。故《中论》云：“因缘所生法，我说即是空”。假者，如镜像、水月，虽则不实，缘会不得不现。……中者，以假故非空，空故非假，非空非假，即空即假，名为中义。故《净名》云：“说法不有亦不无，以因缘故诸法生。”又如《中论》都明有等四义（?）云：“因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义。”即三乘教中所说，空、有、中、假等义，并不出因缘。……如《华严》法界、《法华》一乘、《净名》不思议真如、佛性等也。（卷二）

这里，对于“空”、“假”的释义，大体说来，还是符合《般若》——《三论》观点的。但对于“中”的释义，就不那么准确了：说“假有”故不是什么都没有的“空”无，这是符合“缘起性空”论的思想的；而说“空故非假”，就有问题了。因为，（《般若》——《三论》）“空宗”所“空”的，是“实有”，而非“假有”。“自性空”，“缘起有”，这是一件事的两面：论本体，是“自性空”；论现象，是“缘起有”。如果说“空故非假”，那就等于说是“自性空”的就非“缘起有”。这自然就不符合“缘起性空”论的思想了。

而把《中论》所讲的“空’（假、中），又同《华严》的“法界”、“法华”的“一乘”以及“净名”的“不思议”的“真如”、“佛性”等同起来，更是混同了空宗与有宗。子璿的这种逻辑上的混乱，一方面表明了他作为“性宗”中人的固有特点（只是喜欢讲“笼统真如”、“颟顸佛性”，而不大讲究逻辑性），另方面也反映了宋代佛教的一种趋势——诸宗融合，混淆空、有、性、相的区别。在子璿的著作中，经常地“熔”《三论》、《唯识》、《华严》、《楞伽》等等空、有、性、相于“一炉”，正是这种情况的时代反映。

> 言本净者，即是性净。……又如《华严》，是圆相一乘，亦以此心为一真法界之体。统四法界为一真法界，谓寂寥虚旷，冲深包博，总该万有，即是一心。……然此一心，有性有相，相则凡圣、迷悟、因果、染净等异；性则灵灵不昧，了了常知。（卷一）

谈到“心”的“性、相”，子璿还曾作过如下区分：

> 心者，性、相二宗，所说各异。相宗说者，或以集起为心，唯第八识，集诸种子，起现行故；或以缘虑为心，通于八识，俱能缘虑自分境故。（同上）

看来，子璿对于唯识教义，多少还有一些研究。

> 性宗说者，即如来藏本源自性清净心也。（同上）

相宗所讲的“心”，“但是有为生灭”之“心”，“非今所喻”；“今所明”者，乃是性宗所讲的“本源清净”的“真心”：

> 迷悟根本，凡圣通依，世、出世间，皆不离此。（同上）

这就是说：这颗“真心”，既是世界本原，又是出世所依。子璿虽然在这里区分了“心”的性、相两宗的不同界说，“然今所明”者，却是性宗所讲的“心”。这就再次表明了子璿的那种真心一元论者的特色。

> 心、境齐泯，垢、净双亡，一切清净，即是真心。谓真

心之中，本无心境、垢净等法，名之为空，非谓无于心法，成于断灭。故《唯识颂》云："初即相无性，次无自然性，后由远离前所执我、法性。""此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性。"（同上）

为了论证不"空""心法"，居然引述《唯识颂》文，这虽表明子璿这位华严宗人也颇留意于《唯识》教义，但这样引述，不仅混淆了空、有两宗的区别，而且也混淆了性、相两宗的界限，它仍是宋代佛教"诸宗融合"倾向的时代反映。

子璿在《金刚般若》的注释中，不但大讲"本源清净"的"真心"，大讲"如如者，……本源真性也"；"空病亦空，方契本源真性"（同上），而且还郑重申明"非谓无于心法"，"名之为空"；如果连"心法"也给"无"了，那就成了"断灭"、而不是"空"的原意了。这就清楚地表明：子璿确是在以"有"释"空"，化"空"为"有"。他是在"我注《金刚》"，而不是"《金刚》注我"。就这一点说来，子璿确是不失为宋代的一位重要的华严宗人，他要以《华严》有宗（性宗）的思想，来解释《般若》，来"融会"各宗。

净源（1011—1088），俗姓杨，（福建）泉州晋江人。先从五台承迁受学《华严》；继从子璿受学《楞严》、《圆觉》经和《起信论》；后游吴，住报恩观音院，弘宣华严宗教义，"四方宿学，推为义龙"（《佛祖统纪》卷二九《净源传》）。高丽僧统义天（原系王子），"航海问道，申弟子礼"（同上）。在这之前，华严宗文献，遗失殆尽，义天来时，带来了一些华严宗章疏，遂使华严宗重新获得了这些文献。义天回国后，又将《全书华严》三个译本共一百八十卷[①] 寄赠净源。由于净源掌握有较多的华严宗章疏，因而

① 《华严经》共有三个译本：1、东晋佛驮跋陀罗译，六十卷，简称《晋译华严》。2、唐实叉难陀译，八十卷，简称《唐译华严》。3、唐般若译，四十卷（这一译本，其实只是《华严经·入法界品》的扩展，并非全经）。三本合计一百八十卷。

被称为华严宗的“中兴教主”。又因为他是泉州晋江人，遂被称为“晋水净源”。净源著有《原人论发微录》（三卷）、《妄尽还源观疏钞补解》（一卷）和《金师子章云间类解》（一卷）等著作。净源死于元祐三年（1088），七十八岁。

这里，且据《金师子章云间类解》（以下，简称《类解》），略为检阅一下净源的思想。

净源在《类解·明缘起第一》里，有如下“类解”：

> 谓金无自性，随工巧匠缘，“金”喻真如不守自性，“匠”况生灭随顺妄缘。

由于工匠的锻炼，遂使“金”变成了“师子”；犹如“真如不守自性”，“随顺妄缘”而有“生灭”。这里，净源以其非常明白的语言，表明了他确是一位华严宗牌号的“真如缘起”论者。

> 遂有师子相起□喻真妄和合成阿赖耶识。此识有二义：一者觉义，为净缘起；二者不觉义，作染缘起。

“金”随“匠缘”而成“师子”，“真妄和合”而成“阿赖耶识”。对唯识宗说来，这是一种极大的曲解。而对华严宗说来，这却是“言之有据”（《楞伽》、《起信》等经论）的正宗思想。

在《辨色空第二》里，净源说：

> 谓师子相虚，唯是真金□幻色之相既虚，真空之性唯实！

“空性唯实”，则“真空之性”并非“真空”。以“唯实”来训释“真空之性”，表明净源之意，重在于“性”，而不在于“空”。原来，净源也是在以“有”释“空”啊！

在《约三性第三》里，净源说：

> 金性不变，故号圆成，本觉真心，始觉显现，圆满成就，真实常住。……圆成实性有二义：一不变，二随缘。

这仍是以《起信》思想来解释“圆成实性”，它与唯识宗的观点是根本不同的。

在《论五教第六》里，净源说：

唯是法界缘起无碍，相即相入，重重无尽。

以此来解释“一乘圆教”，确是符合华严宗的教义的。“相即相入”、“重重无尽”、圆融“无碍”的“法界缘起”，确切地表达了华严宗客观唯心论的世界观，反映了华严宗的核心思想。

在《括六相第八》里，净源又对华严宗的“六相”义作了如下的“类解”：

师子是总相，一即具多为总相。

五根差别是别相，多即非一名别相。

共从一缘起是同相，多类自同成于总。

眼耳等不相滥是异相，名体别异现于同。

诸根合会有师子是成相，一多缘起理妙成。

诸根各住自位是坏相，坏住自法常不作。

净源还郑重申明：“上引六句，随文注之。”这种“随文”而“注”的释文，大体说来，也是符合华严宗的教义的。

此外，在净源的著作中，还有《肇论集解令模钞》（共分上、下两卷）一书。这部书，在我国早已失传，幸而在日本被发现（上卷有残缺）。现在且据这部难得的（虽然不太完整的）《令模钞》中关于《肇论·不真空论》的某些释义，以再见净源思想的一斑。

论：“乘真心而理顺”者，即妙明真心，非集起缘虑之心。故向注云：本源妙心，绝诸对待也。“审一气以观化”者，即淳元之一气也。《宝藏论》云：守真抱一，不染外物。……

这是对《不真空论》中“乘真心而理顺”和“审一气以观化”的两句论文的注释。《不真空论》的原文是：

……是以圣人乘真心而理顺，则无滞而不通；审一气而观化，故所遇而顺适。无滞而不通，故能混杂致淳；所遇而

顺适，故则触物而一。

净源以“妙明真心”来解释僧肇所讲的“真心”，分明是在用《楞严》教义来注释《肇论》。这仍是在以“有”释“空”。所引《宝藏论》（传为僧肇所作，可疑）原文为：

> 夫铸金为人，但观其人，不睹其金，其名也迷，其相也惑，所以然者，皆失乎真。然则一切皆幻，虚妄不实，知幻是幻，守真抱一；不染外物，清虚太一！其何有失，亡心丧意。……

“守真抱一”，“清虚太一”，完全是道家的语言。

> 境智同源者，释“物我同根”也。“物”即万物真境，“我”即中道真智。境如、智如，其源一也。迷悟一性者，释“是非一气”也。“是”即结前境智无碍，“非”即起后异执三师。迷非、悟是，其性一也。

这是对《不真空论》中“物我同根，是非一气”的两句论文的注释。论文的原文是：

> 如此，则万象虽殊，而不能自异，不能自异，故知象非真象；象非真象故，则虽象而非象。然则物我同根，是非一气，潜微幽隐，殆非群情之所尽。……

僧肇所谓的“物”、“我”，当是指主体的自我和客体的万物。而净源却以“万物真境”和“中道真智”来解释，一定要从“不真”之中而求其“真”，显然又是净源在“我注《肇论》”了。所谓“异执三师”，是指支敏度、支道林、竺法汰三人。净源在《令模钞》里，一则说：

> 又若支敏度，“得在于神静，失在于物虚”。支道林，语“色不自色，未领色之非色也”。竺法汰，“情尚于空，触言而宾无”。虽非外道邪执，亦非正义。

这是对《不真空论》如下论文的复述：

何则？心无者，无心于万物，万物无尝无。此得在于神静，失在于物虚。即色者，明色不自色，故虽色而非色也。夫言色者，但当色即色，岂待色色而后为色哉！此直语色不自色，未领色之非色也。本无者，情尚于空，多触言以宾无①，故非有，有即无，非无、无亦无。寻夫立文之旨者，直以非有、非真有，非无、非真无耳，何必非有、无此有，非无、无彼无。此直好无之谈。岂谓顺通事实、即物之情哉！

再则说：

支敏度者，……当时讲心无义，扬于江东②。……今论主再约一得、一失以破之。

支道林……即色义者，遁曾著《即色游玄论》及《妙观章》，……《大经》云：一切佛刹，唯尘所成。彼以刹为果色，即空；尘为因色，不空也。今论主破之谓：果色既空，因色亦空，以皆是八微。八微，即八法也，能造四大，地、水、火、风。所造四尘。色、香、味、触。

竺法汰……本无义者，彼论序云：夫万化之先，立众形为始。凡情之所滞，滞在未有；滞在未有，不悟未有之理也。未有，即本无也。若能宅心本无，斯累豁矣。……今论主以

---

① 此句，一般多作“情尚于无，多触言以宾无”（或断句为：“情尚于无多。触言以宾无”）。唐元康《肇论疏》卷上疏释《不真空论》中，释“本无义”说：“‘本无者’下，第三破晋竺法汰本无义也。情尚于无多，触言而宾无者，情多贵尚此无也，触言皆向无也。宾者，客也，客皆向主。今本无宗，言皆向无也，《尔雅》云：宾，服也。言服无故，云宾无耳。”这是按照“情尚于无多，触言以宾无”的断句而释者。元文才《肇论新疏》卷上，对此则作如下解释：“本无者，情尚于无，多触言以宾伏也无，……亦东晋竺法汰本无论。初二句，明其尚无，中心崇尚于无，故凡所发言，皆宾伏（服）于无也。”则是按照“情尚于无，多触言以宾无”的断句而释者。子璿《金刚经纂要刊空记》（卷二）则作“情尚于空者，触言而宾元”。净源这里作“情尚于空，触言而宾无”。今姑从之。

② 此下，还有：“沙门道恒，颇有才力，常执心无义，大行荆南。”则道恒也是一位“心无”义者。

非有、非真有，非无、非真无以破之。

净源对于心无、即色、本无义的结论是："虽非外道邪执，亦非正义。"表明净源对于支敏度、支道林、竺法太三人的观点，也是持批判态度的。

真谛离相故无成者，即真如门也。《论》云：此真如体，无有可遣，以一切法悉皆如故；亦无可立，以一切法皆同如故。俗谛具法故有得者，即生灭门也。《论》云：随诸众生所应得解，皆能开示种种法义，是故得名一切种智。……

这是对《不真空论》如下论文的注释：

故《放光》云：第一真谛，无成无得；世俗谛故，便有成有得。夫有得即是无得之伪号，无得即是有得之真名。真名故，虽真而非有；伪号故，虽伪而非无。是以言真未尝有，言伪未尝无，二言未始一，二理未如殊。……此经直辩真谛以明非有，俗谛以明非无，岂以谛二而二于物哉！

僧肇的意思，在于说明"真谛"非有（真空），"俗谛"非无（假有），亦即自性空、缘起有之义。而净源却以《起信》的"心真如门"与"心生灭门"来进行解释，这又是在以"有"释"空"。

有亦不由缘者，真心本有，不从缘生也。无亦不由缘者，妄情本空，不从缘灭也。以法非有无者，一心法界，不属有无也，

这是对《不真空论》如下论文的注释：

夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也？若有不自有，待缘而后有者，故知有非真有；有非真有，虽有不可谓之有矣。……然则万法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不无，不可得而无。何则？欲言其有，有非真生；欲言其无，事象既形。象形不即无，非真非实有，然则不真空义，显于兹矣！

僧肇讲的是“不真空义”，而净源却在讲“真心本有”，“一心法界”。一个讲“空”，一个讲“有”。于此可知，净源之释《肇论》，乃是在以“有”释“空”，化“空”为“有”。净源原来是在“我注《肇论》”。

从上述《类解》和《令模钞》的片段论述中，可约略地看到：净源者，确乎不失为一位较为正统的华严宗人。

净源的三传弟子师会，著有《华严一乘教义分齐章复古记》六卷、《焚薪》二卷。师会弟子希迪，著有《五教章集成记》一卷。子璿、净源（以上北宋）、师会、希迪（以上南宋）四人，被称为宋代华严宗的“四大家”（一说“四大家”是：净源、师会、希迪、道亭〔著有《五教章义苑疏》十卷，系净源、师会之间人〕）。

三、宋代唯识宗

宋代的唯识宗，更加式微。据说，永明延寿编纂《宗镜录》的动机之一，就是为了调和天台、贤首、唯识三宗之间的矛盾。当时，延寿曾约请这三宗的一些代表人物，集中在一起，互相诘难，然后再以自己的观点加以衡量，作出结论。这说明那个时候还是有人在传播唯识宗的。但是代表人物究竟是谁，缺乏记载，说不清楚。吕澂先生《中国佛学源流略讲》附录《宋代佛教》里，有一段关于宋代唯识宗的讲述，现照录于此，以备参考：

> 慈恩宗入宋以来的传承不明，但继承五代的风气讲《唯识》、《百法》、《因明》各论的，相继不绝。宋初著名的有秘公、通慧、傅章、继伦等。在译场的执事，也多能讲诸论。慈恩章疏四十三卷，在天圣四年（公元 1026 年）并编入大藏刻版。宣和初（公元 1119 年），真定龙兴寺宁千（公元 1064—1143 年）为一大家，他尝校勘道伦的《瑜伽师地论记》刊版流通。（页 390—391）

四、宋代律宗

宋代律宗的重要代表人物，也有两人，这就是允堪和元照。

允堪，钱唐人。自幼出家，先通学各宗，后专研律部。庆历、皇祐年间，允堪于杭州昭庆寺等处，依照律制，建立戒坛，传授戒法。《释氏稽古略》（卷四）说他著有“《会正记》等文十二部”，而较为重要的，则有《行事钞会正记》、《戒疏发挥记》、《业疏正源记》和《毗尼义钞辅要记》。《行事钞》等，系道宣的重要撰述，允堪都为之作《记》，以发挥之。对于允堪的律学著作，志磐曾经给予很高的评价。他说：

> 自大法东渡，律学未明，至唐正观，南山律师始作《戒疏》、《业疏》、《事钞》，以弘《四分》。流传四百载，释义六十家，唯允堪题《会正记》，独为尽理。（《佛祖统纪》卷四六）

可见允堪的著作，对于宋代的律宗，的确具有很大的影响。

允堪的生年不详，死于宋仁宗嘉祐六年（1061）。曾被朝廷赐号为“智圆律师”。

元照（1048—1116），字湛然，俗姓唐，余杭人。自幼出家，系允堪的再传弟子。先习天台，后专律学（此后，仍然杂糅天台教义以注释律部）。曾于四明开元寺建坛授戒，“为东南受戒之胜”（《佛祖统纪》卷四六）。后来，住持杭州灵芝寺长达三十年之久，因而被称为“灵芝律师”。他曾对其门弟子说：“化当世，无如讲说：垂将来，莫若著书。”（《同上书卷二九《元照传》）可见他是多么地重视著书立说。元照的重要著述有《行事钞资持记》、《羯磨疏济缘记》、《戒疏行宗记》；此外还有《住法记》、《报恩记》以及《芝园集》等书。其《资持记》、《济缘记》、《行宗记》三书，成为后代律宗的经典性注释，简直可与道宣的《行事钞》等

书并称了。志磐曾说："至照律师，始约《法华》开显，作《资持记》，以明南山之宗。于是，《会正》、《资持》，疏为二派。"（《佛祖统纪》卷四六）可见元照确是以天台教义注释律部的。而元照对于律学的某些观点，也与允堪有所不同，因此，元照的《资持记》与允堪的《会正记》，便隐然分成了两派。而在以后律宗的发展过程中，元照的影响，也就超过了允堪。元照还常对人们说："生弘律范，死归安养。"（同上书卷二九《元照传》）表明他也是一个归心净土的人。

元照死于政和六年（1116），六十九岁。死后赐谥"大智律师"。

第七节　延寿与赞宁

在宋代佛教僧侣中，有两个人应予叙及，这就是延寿与赞宁。前者，极力主张禅教兼重、性相融合；后者，则是一位佛教的史传学者。

一、延　寿

延寿（904—975），俗姓王，余杭人。年二十八，为华亭（今上海松江县属）镇将①；年三十四，舍俗出家，苦行自律，曾于天台山静修禅定，参谒德韶，遂从受法。后往明州雪窦山，住持资圣寺。建隆元年（960），吴越忠懿王钱俶，延请他住持杭州灵隐

① 延寿出家前的身分，诸说不一：1、赞宁宋《僧传》说他"时为吏，督纳军须"。2、惠洪《禅林僧宝传》说他"年二十八，为华亭镇将"，元念常的《佛祖历代通载》因之。3、《东坡志林》（卷二《道释·寿禅师放生》，说他"本北郭税务专知官"，宗晓的《乐邦文类》因之。4、宋昙秀《人天宝鉴》（卷一《永明延寿》）说他"长为儒生"。今且依《禅林僧宝传》。《人天宝鉴》还说，延寿的父亲，曾经做过吴越王的"先锋"，可见延寿原是将家之子。

山新寺；第二年，又请住持永明寺（即今杭州西湖净慈寺），“众至二千人，时号慈氏下生”（宋惠洪《禅林僧宝传》卷九《永明智觉禅师》）。“居永明十五年，度弟子千七百人”（《佛祖历代通载》卷一八《永明智觉禅师》）。开宝七年（974），“入天台山，度戒万余人”（同上）。延寿一生，诵《法华经》一万三千部；禅教兼重，而归心净土。高丽国王远慕声教，遣使奉书，叙弟子礼，并赠金缕袈裟、紫水晶数珠、金澡罐等法物。前来从延寿受学的高丽僧人共三十六人。著有《宗镜录》一百卷、《万善同归集》三卷、《唯心诀》一卷，以及诗文若干篇。

延寿死于开宝八年十二月二十六日，七十二岁。死后赐谥“智觉禅师”。

赞宁把《延寿传》列于《兴福篇》里，是不够确切的。因为，延寿乃禅教兼重的一代宗师，并非那些既不懂禅也不懂教、而只能搞一些慈善事业即所谓“兴福”活动的僧人可比。惠洪把延寿列入《禅林僧宝传》，倒是切近延寿身分的。（宗晓把延寿列入《乐邦文类》里，自然也有一定道理。）

作为法眼宗创始人文益的再传弟子延寿，对于当时佛教界的状况，是深感不满和不安的。他首先看到：“近代或有滥参禅门不得旨者，……并是指鹿作马！期悟遭迷，执影是真，以病为法。”这帮人多半是“发狂慧而守痴禅，迷方便而违宗旨”。他们“起法我见而轻忽上流，恃错知解而摧残末学！毁金口所说之正典，拨圆因助道之修行”。他们妄想“作探玄上士，效无碍无修，不知返堕无知，成空见外道。”（上述引文，统见《宗镜录》卷二五）这些人对于经教，是“暗于名相，一句不识”（同上书卷四六）。“自毁正因，反行魔说”。甚至“自不择业力所牵，更教人拨无因果”。有的竟然认为“饮酒食肉，不碍菩提；行盗行淫，无妨般若”。他们“步步行有，口口谈空”。致使延寿“深嗟末世，诳说一禅，只

学虚头，全无实解”。（以上引文，统见《永明禅师垂诫》）宗门情况是如此之糟，那末，义学者流呢？延寿又看到了：“今时学者，既无智眼，又缺多闻，……奴郎莫辨，真伪何分。”（《宗镜录》卷二五）而且，他们还“多执是非，纷然诤竞”；“但任浅近之情，不探深密之旨”（《万善同归集》卷上）。教门的情况，也够糟的了。

针对前者，延寿提出：“从上非是一向不许看教，恐虑不详佛语，随文生解，失于佛意，以负初心。若因诠得旨，……直了佛心（看教读经）又有何过？只如药山和尚，一生看《大涅槃经》，手不释卷。且如西天上代二十八祖，此土六祖，……并博通经论，圆悟自心，所有示徒，皆引诚证，终不出自胸臆，妄有指陈。”还特别强调：“经是佛语，禅是佛意，诸佛心口，必不相违。”“所以，凡称知识（善知识，即为人师的人），法尔须明佛语印可自心；若不与了义一乘圆教相应，设证圣果，亦非究竟。”因而得出结论：“祖标禅理，传默契之正宗；佛演教门，立诠下之大旨。则前学所禀，后学有归。”（以上引文，统见《宗镜录》卷一）明确地提出了禅、教兼重的主张。（这一点，可说是延寿更加发展了文益的思想。）

针对后者，延寿把“互相矛盾”的天台、贤首、慈恩“性、相三宗”的“知法比丘”约集在一起，让他们就佛教的一些基本理论问题，进行讨论，互相诘难；然后延寿以“心宗旨要”而“折中”之（《禅林僧宝传》卷九《永明智觉禅师传》），明确地表示出了性、相融合（其实是以性融相）的主张。

为了切实地贯彻禅教兼重和性相融合的主张，延寿乃广为征引大乘佛经一百二十种、祖师语录一百二十种、圣贤集六十种——共计三百种的文献资料，编出一部长达百卷的巨著《宗镜录》。“今当纂集，正为于兹。”（《宗镜录》卷二五）表法他之所以编纂《宗镜录》，正是为了解决当时存在于禅教、性相中的严重问题。全

书分为三章：一至六十卷，为“第一标宗章”；六十一至九十三卷，为“第二问答章”；九十四至一百卷，为“第三引证章”。延寿对于这种结构作了说明：“分为百卷，大约三章：先立正宗，以为归趣；次申问答，用去疑情；后引真诠，成其圆信。”（《宗镜录序》）

“集此《宗镜》，有何功德？”为了表明他编纂《宗镜录》的意义重大，延寿故意提出了这么一个问题。“今详祖佛大意，经论正宗，削去繁文，唯搜要旨，假申问答，广引证明，举一心为‘宗’，照万法如‘镜’，编联古制之深义，撮略宝藏之圆诠，同此显扬，称之曰‘录’。”（延寿《宗镜录序》）“都三百本之微言，总一佛乘之真训。可谓举一字而摄无边教海，立一理而收无尽真诠。一一标宗，同龙宫之遍觉；重重引证，若鹫岭之亲闻。”（《宗镜宗》卷九四。以下引文，只注明卷数。）“可谓端拱坐参，不出门而知天下；易办现成，弗动足而到龙宫。”（卷四一）所以“若入《宗镜》，无往不真”（卷三八）。可见延寿对于《宗镜录》，是非常自许的。延寿甚至说他的《宗镜录》“和会千圣之微言，洞达百家之秘说”（卷三四），“是千圣入门之道，诸佛证真之路”（卷四〇）。“是以若人于此《宗镜》之中，或介尔起心，或瞥然举意，或偶得手触，或暂以目观，皆成入道之缘，尽结一乘之种，以是祖佛正诀，经论本宗，高布涅槃之天，深穷般若之海。又，此中，文包义富，宗赡理圆，搜之而句句尽彻根原，编之而一一遍含旨超。”（卷四一）像延寿这样宣扬自己所编著的书，历史上还是少见的。

下面，就根据《宗镜录》（还有《万善同归集》和《唯心诀》等），约略地检阅一下延寿的思想。

延寿明确地宣布，他在《宗镜录》里是“立心为宗”（卷一）的：

> 夫修行契悟，法乃尘沙，云何独立一心为宗而称绝妙？答：

若不了心宗，皆成迷倒，触途成壅，证入无门。……今教乘称秘密之法，禅宗标不传之文，则向何路而进修？从何门而趣入？若不得唯心之诀，正信无由得成，才得斯宗，千门自辟，道不待求而顿现，行弗假修而自圆，如地遇阳春，萌芽沸发。……《宝雨经》云："……谓诸菩萨观一切法，皆依于心，心为自性，心为上首。……《华严经》云："……若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造。"……

那末，佛教的性、相各宗都讲唯心，在《宗镜录》里，是依何宗教义"立心为宗"？延寿对此，又明确宣布："今论正宗，取胜而言，约法性宗说。"（卷一〇）表明他是依据法性宗的思想而立论的。

详夫心者，非真妄、有无之所辨，岂文言句义之能述乎？然众圣歌咏，往哲诠量，非不洞明，为物故耳。是以千途异说，随顺机宜，无不指归一法而已。故《般若》唯言无二，《法华》但说一乘，《思益》平等如如，《华严》纯真法界，《圆觉》建立一切，《楞严》含裹十方，《大集》染净融通，《宝积》根尘泯合，《涅槃》咸安秘藏，《净名》无非道场，统摄包含，事无不尽；笼罗该括，理无不归。是以一法千名，应缘立号，不可滞方便之说，迷随事之名，谓众生非真，诸佛是实。若悟一法，万法圆通，尘劫凝滞，当下冰消，无边妙义，一时通尽。深彻法源之底，洞探诸佛之机，优游法界，遍历道场。……（《唯心诀》）

这可说是延寿的思想大纲。他把大乘佛教的空、有诸经，通统纳入于他那"宗镜"的"一法"之中，显示出他所特有的那种熔性相、空有各宗不同思想于一炉的特点和本领。在《宗镜录》里，延寿还特地对于他所"详夫"的"一心"，作了解释：

何谓一心？谓真妄、染净一切诸法无二之性，故名为

"一"此无二处，诸法中实，不同虚空，性自神解，故名为"心"。（卷二）

并认为：

此一心法，理、事圆备。（同上）

（心）乃万化之原，一真之本。（卷二七）

……心也者，……万法资始也。（卷二）

很明显，延寿所讲的这种"万化之原"、"万法资始"的心，乃是宇宙实体，世界本原，也正是延寿所说的"诸法中实"的"无二之性"。这种心，当然只能是"真心"，只有"真心"，才能具备如此的神奇妙用。对此，延寿亦曾有过说明：

……妄心者，从能所生，因分别起，发浮根之暂用，成对镜之妄知，若离前尘，此心无体。因境起照，境灭照亡；随念生尘，念空尘谢。……真心者，湛然寂照，非从境生，含虚任缘，未尝作意，明明不昧，了了常知，舒之无踪，卷之无迹，如澄潭莹野，明镜悬空，万象森罗，豁然虚鉴，不出不入，非有非无。斯则千圣冥归，万灵交会，信之者，物大道之原底；体之者，成常住之法身。……（卷一六）

所以，唯有"真心"，方才能够成为"万法"之"资始"。延寿还特别申明：

今《宗镜》所论，非是法相立有，亦非破相归空，但约性宗圆教，以明正理，即以真如不变、不碍随缘，是其圆义。若法相宗，一向说有真有妄；若破相宗，一向说非真非妄。此二门，各著一边，俱可思议。今此圆宗，前空、有二门俱存，又不违碍，此乃不可思议。……今以不染而染，则不变而随缘；染而不染，则随缘而不变。不可以有无思，亦不可为真妄惑。斯乃不思议之宗趣，非情识之所知。（卷五）

由于《般若》（《三论》）、《唯识》都不赞成"真心一元"论——

"真心缘起"论的观点，所以都非《宗镜》所宗。所谓"性宗圆教"，亦即"真心一元"论——"真如缘起"论。延寿还特别对于"真如缘起"作了解释：

谓由妄分别为缘，令真如不守自性，随缘成有，诸识熏习，展转无穷。……（卷七）

可见，只有"真心"——"真如"，才是《宗镜》所宗。在这里，延寿清楚地表明了：在世界观上，他乃是一个"真心一元"论——真如缘起论的客观唯心主义者。对此，延寿还有更明白的阐述：

一切理、事，以心为体。

真实心为体。

心能作佛，心能作众生，心能作天堂，心能作地狱。……

（以上引文，统见《万善同归集》卷下）

抽象的"理"（道理、原理、规律）和具体的"事"（宇宙万有、一切现象），一切都是以"真心"为体。主体的"众生"（当然还有诸佛"）和上至"天堂"、下至"地狱"的客体世界，一切都是由这颗奇异的"心"创"作"出来的；这颗神妙莫测的"真实"的"心"，简直就是万能的造物主。这颗"真心"，也叫"法性"。

法性者，"法"谓差别依、正等法，"性"谓彼法所依体性，即法"之"性，故名"法性"。（卷七）

这里的"法"，就是指的客观存在，也就是主（正）、客（依）体世界。一切的客观存在，都是由心创"作"的，所以，心就是它们的真实"体性"。诸法之性，故称"法性"。这里，不妨把佛教所讲的"法"字，再顺便说明一下。佛教所谓的"法"，概括起来，大致有六种含义：其一，指现象，即宇宙间的一切事物，也就是这里所谓的"法性"之"法"；其二，指本体，即宇宙万有的最高实体，也就是这里所谓的"法性"之"性"；其三，指规律，"即此可轨，亦名为法"（卷七），所谓"可轨"，就是轨则、规律的意

思。当然，佛教所讲的规律，并不就是客观事物发展的规律（甚至，往往是完全违反客观规律的），但至少在字面的讲法上，具有这种含义；其四，指教义，即通常所谓的佛法；其五，指法门，即佛教所讲的各种修持的方法、行门；其六，指佛教的各种法规、律仪、仪式（如律宗的“羯磨”——法），等等。一个“法”字，用于不同场合，即有不同含义。

“真心”、“法性”（还有“真如”、“佛性”等等）这些称谓，都还带有较浓的宗教气味，如果说得哲学化一些，也可以称作“理事”。

> 若论理事，幽旨难明，细而推之，非一非异。是以性实之理，相虚之事，力用交彻，舒卷同时。……事因理立，不隐理而成事；理因事彰，不坏事而显理。（《万善同归集》卷上）

事因理而立。所以，理是实的，事是虚的；理是体，事是用。“即体之用，用不离体；即用之体，体不离用。”（同上）这也就是理事不二、体用一如的思想。不过，话虽然是这样说，但究其实，说到底，本原还是理、体，而事、用只不过是依附于理、体的派生物。这种关系，也如水、波：“离理无事，全水是波；离事无理，全波是水。”（同上书卷下）在这里，决不要把它误看做是理事——水波二元论。不，不是的，归根结柢，水（理）是根本的，而波（事）只不是因风而起的假象，是虚的。“真如随缘成众生”（卷一九），当然，也是真如随缘成世界。主体的众生，客体的世界，都是由“真如随缘”而成的。所以，只有真如（理、体）才是真实的本质，而由“真如随缘”派生出来的世界、众生（事、用），不过是一些虚假的现象而已。

> 是以离自心源，更无别体；……故知一切归心。（《万善同归集》卷上）

延寿可说始终是“立心为宗”的。有什么样的世界观，就有什么样的解脱论。在世界观上，延寿既然是一个“真如缘起”论者，那末，在解脱论上，他就必然会有与之相应的观点。

夫众善所归，皆宗实相，……但契一如，自含众德。（同上）

这可说是延寿解脱论的出发点。能“宗实相”，便“众善所归”；能“契一如”（实相、一如，乃同义语，指的就是真如、佛性之类），就“自含众德”。“欲知妙理，唯在观心。”（《唯心诀》）延寿毕竟是位禅僧，在宗教实践上，更加表现出他这位禅僧的特点。既然“欲知妙理，唯在观心”，那末，欲要修行，自然也在“观心”了。

欲知法要，心是十二部经（按：全部佛经，就其体例、内容的不同，分为十二大类，通称之为十二部经）之根本，入道要门。……一乘法者，一心是。但守一心，……一切诸法，无有缺少；一切法行，不出自心。（卷二）

所以，但能“观心”，既可以“知妙理”，又可以修诸行，“是知十方诸佛中，无有一佛不是因信此心而成佛，二十八祖内，无有一祖不（是因）见此性（而）成祖”（卷一九）。在这里，实际上是在讲“直指人心，见性成佛”的禅宗道理。延寿的结论是：

诸祖只是以心传心，达者即可，更无别法。（卷二）

了此“妙理”，即是进入“如来一心解脱门”；从而也能够“以三界之有，为菩提之用；处烦恼之海，通涅槃之津”（《万善同归集》卷上）。“和光同尘，潜行密用”（同上书卷中）“一切施为，无非佛事”（同上书卷上）。甚至可以“无为”而“无所不为”（同上）。其所以能够如此，就是因为，“本末一际，凡圣同源”（同上）；“善恶同源，是非一旨”（同上书卷中）；“理即生死，妄本菩提”（《唯心诀》）。要是真的照这样的“理论”干下去，那就不可避免地要堕落到延寿所斥责的那种“饮酒食肉，不碍菩提；行盗

行淫，无妨般若”的地步。因为，酒肉与菩提，淫盗同般若，原是“一旨”、“同源”、一而二、二而一的呀！延寿的理论（以及持相同观点的佛教各派的理论），是无法摆脱这种几乎是命定的厄运的。

谈到延寿的思想，还要提一下关于性恶论的问题。性恶论，原是天台宗思想，延寿的老师德韶，与天台宗有较深的关系（据说，德韶曾被认为是智顗的后身），延寿可能是受到德韶的影响，所以也有这种思想。首先，同天台宗一样，延寿也把善恶分成性（先天具有的）、修（由后天的行为而造成的）两种。他说：

> 若以性善、性恶，凡圣不移。诸佛不断性恶，能现地狱之身；阐提（按：一般认为是断绝了善根的人）不断性善，常具佛果之体。若以修善、修恶，就事即殊；……修一念善，远阶佛地；起一念恶，长没苦轮。（《万善同归集》卷中）

这就是说，如果就先天的本性来讲，佛有“性恶”，阐提也有“性善”，这是若凡若圣都不可能有所移易的；而如果就后天的行为上说来，那就随事而殊，善恶不同。在《宗镜录》里，延寿对此也有说明：

> 今明阐提不断性德之善，遇缘善发；佛亦不断性恶，机缘所激，慈力所熏，入阿鼻（地狱），同一切恶事，化众生。阐提亦尔，性善不断，还生善根；如来性恶不断，还能起恶。（卷一七）

因为阐提具有“性善”，所以一遇机缘，也能发善。在大乘教义（唯识宗除外）里，确是这么讲的；而说佛也由于具有“性恶”，一旦为“机缘所激”，也“还能起恶”，这就未免有点玄乎了。因为照这种说法，佛岂不是还有可能再堕落的吗？对于佛教说来，这种“理论”，不但是难以讲通的，而且是危险的。为了弥补理论上的缺陷，延寿又说：

性无善恶，能生善恶，善恶可断，性不可断。善恶同以心性（按：亦即真如、佛性）为性，若断性恶，则断心性。（同上）

上面刚讲过“性恶”，这里却又说“性无善恶”。旧的矛盾未解决，却又产生了新的矛盾。看来，在佛教，“性恶”的理论，是很难自圆其说的；虽然，“圆融”如延寿者，也很难在这一“理论”上自圆其说。

二、赞　宁

赞宁（919—1001），俗姓高，其先祖渤海人，隋末徙居于吴兴之德清县（今属浙江）。宁出生于后梁（末帝）贞明五年（919），幼时，出家于杭之祥符寺。先习南山律部，时称“律虎”。吴越钱氏，署为两浙僧统，赐号“明义宗文”大师。

宋太平兴国三年（978），赞宁随吴越王钱俶入朝（一说赞宁随钱氏入朝，系在太平兴国二年），宋太宗素闻其名，召对于滋福殿①，延问弥日，别赐紫方袍，寻改师号曰“通惠”，敕住左街天寿寺。王禹偁《小畜集》卷二〇《左街僧录通惠大师文集序》里，对赞宁的身世、生平，有较详细的记载。

太平兴国七年（982）②，诏宁撰修《大宋高僧传》。赞宁奏请归浙秉笔，诏许之。端拱元年（988），书成，题为《大宋高僧传》，三十卷，仿梁、唐僧传旧例，也分十科：一、译经（三卷），二、义解（四卷），三、习禅（六卷），四、明律（三卷），五、护法（一卷），六、感通（五卷），七、遗身（一卷），八、读诵（二

① 据《佛祖统纪》卷四三记载：“滋福殿者，安佛像、经藏，立刹声钟，即内道场也。”

② 王禹偁《小畜集》卷二〇《左街僧录通惠大师文集序》作太平兴国“八年”，今依赞宁本人《进〈高僧传〉表》。

卷），九、兴福（三卷），十、杂科（二卷）。计：《正传》五百三十三人，《附见》一百三十人，共六百六十三人。当年十月，赞宁派遣弟子显忠、智轮两人，诣阙上表，进书朝廷。赞宁在《进〈高僧传〉表》里说：

> 臣僧赞宁……自太平兴国七年，伏奉敕旨，俾修《高僧传》，与新译经同入藏者。臣等遐求事迹，博采碑文，今已撰集成三十卷，谨诣阙廷进上，益琅函而更广，延玉历以深长。……副陛下遗贤必取之心，助陛下坠典咸修之美。今遇乾明圣节，谨令弟子赐紫显忠、同元受敕相国寺赐紫智轮进纳。伏乞睿慈，略赐御览。……

这道《进〈高僧传〉表》，大约是在端拱元年（988）十月上、中旬进上的，十月十八日，宋太宗批答道：

> 敕通慧大师赞宁：省所令左街天寿寺赐紫僧显忠进编修有《宋高僧传》三十卷事，具悉。一乘妙道，六度玄门，代有奇人，迭恢圣教，若无纂述，何以显扬？繄尔真流，栖心法苑，成兹编集，颇效辛勤。备观该总之能，深切嘉叹之意。其所进《高僧传》，已令僧录司编入大编。今赐绢三千（千，宋、元本均作“十”）匹，至可领也。故兹奖谕，想宜知悉。……

赞宁上表，非常恭谨；太宗批答，也很优礼。可谓帝、僧和唱，相得益彰。赞宁在上《进〈高僧传〉表》的同时还上了一篇《宋高僧传序》，在这篇序文里，赞宁又就这部《高僧传》，作了一些说明。他写道：

> 臣闻：贤劫绵长，世间宏廓，天与时而不尽，地受富以无疆。……慧皎刊修，用实行潜光之目；道宣缉缀，续高而不名之风。令六百载行道之人，弗坠于地者矣。爰自贞观命章之后，西明绝笔已还，此作蔑闻，斯文将缺。……慨兹释

侣，代有其人，思景行之莫闻，实纪录之弥旷。臣等谬膺良选，俱乏史才，……乃循十科之旧例，辑万行之新名，或案诔铭，或征志记，或问辖轩之使者，或询耆旧之先民，研磨经论，略同雠校，与史书悬合，勒成三帙。……正传五百三十三人，附见一百三十人。矧复逐科尽处，象史论以摅辞；因事言时，为传家之系断。厥号有《宋高僧传》焉。……

随着《宋高僧传》的撰出，赞宁也就驰名于朝、野文坛。不久，即被征入京，仍住天寿寺。据佛教史料记载，赞宁入京后，曾由朝廷除为翰林，充任史馆编修；同时，还曾先后担任右、左两街僧录和“知西京教门寺”等僧职。赞宁著述，“凡《内典集》一百五十二卷，《外学集》四十九卷”（王禹偁《小畜集》卷二〇《左街僧录通惠大师文集序》）。王禹偁曾为赞宁文集作序，对赞宁颇为褒誉。如说：“释子谓佛书为内典，谓儒书为外学，工诗则众，工文则鲜，并是四者，其惟大师。”（同上）还说：“览其文，知其道矣。”（同上）可见王禹偁对赞宁的评价是很高的；而从王的序文中，确也可以看出赞宁学问的渊博。在赞宁有关“内典”的著作中，除《宋高僧传》之外，《大宋僧史略》（三卷），也是一部相当重要的史料文献。

赞宁死于咸平四年（1001），八十三岁①。

在佛教史上，和尚当翰林，任史馆编修，是少见的，赞宁能充任这种职衔，足见他是一位颇有学问的人。不过，就佛教史来

① 关于赞宁卒年和年龄，佛教史料说法不一。如《佛祖统纪》（卷四四）说赞宁卒于咸平四年（1001），年八十二。《佛祖历代通载》（卷一八）说赞宁卒于（太宗）至道二年（996），未详年龄。《释氏稽古略》（卷四）则说赞宁卒于咸平二年（999），年八十二。文莹《湘山野录》（卷中）说赞宁“寿八十四”，未说生卒年。王禹偁《左街僧录通惠大师文集序》里，有“年八十二，视听不衰”的话。但当时赞宁尚健在，并没有死。所以，上述记载，都不够准确。今依陈垣《释氏疑年录》卷六《左街天寿寺赞宁》条：卒于咸平四年，年八十三。

说，赞宁只能算是一位著作家，并不是一位思想家。由于他的著作和文采，使得他在当时的知识界博得了很高的声誉。《皇朝类苑》（卷五九）颇为称道地说：

> 僧赞宁，有文学，洞古博物，著书数百卷。王元之禹偁、徐骑省铉，疑则就质焉，二公皆拜之。

《青箱杂记》（卷一）则说：

> 近世释子多务吟咏，唯国初赞宁独以著书立言，尊重儒术为佛事。故所著《驳董仲舒〈繁露〉》二篇，《难王充〈论衡〉》三篇，《证蔡邕独断》四篇，《斥颜师古正俗》七篇，《非〈史通〉》六篇，……极为王禹偁所激赏。

《晁氏读书后志》卷二《子》类，著录赞宁撰的《物类相感志》十卷，说：

> （《物类相感志》）皇朝僧赞宁撰。采经籍、传记物类相感者志之，分天、地、人、物四门。

并说赞宁“以博物称于世”。可见赞宁确是相当博学的。

在有关赞宁的历史资料中，有两件轶事，不妨也在这里顺便一提。

其一，欧阳修《归田录》卷一记载：

> 太祖皇帝，初幸相国寺，至佛前烧香，问当拜与不拜。僧录赞宁奏曰：不拜。问其何故？曰：见（现）在佛不拜过去佛。……上……微笑而颔之。遂以定制。（《欧阳文忠全集》卷一二六）

陈垣以为，“太祖当作太宗”。并且认为，赞宁的对答，简直和五代时冯道回答辽主耶律德光的问话一样。据《新五代史》卷五四（《旧五代史》卷一二六）《冯道传》记载，耶律德光曾问冯道：“天下百姓，如何救得？”冯道作“俳语”（《旧五代史》无“俳

语”二字）回答说：“此时（百姓）佛出救不得，惟皇帝救得。”陈垣据此得出结论说：“赞宁之言，得毋学此。”从而把赞宁同“长乐老人”冯道相提并论。陈垣这种意见的前提是“祖”字错了，应该是“宗”字（《中国佛教史籍概论》卷二）。其实这不过是一种假定而已。因为还有另一种可能，那就是“祖”字并没有错，而是欧阳修搞错了。因为，赞宁于宋太宗太平兴国三年方才随钱俶自吴越入朝，此时宋太祖早已死去，赞宁根本不曾同太祖见过面，哪里会有上述的问答。对此《佛祖统纪》的作者志磐，早已论及了。志磐说：

> 欧阳《归田录》载：太祖入寺问赞宁：“佛当拜否？”答曰：“见（现）在佛不拜过去佛。”今详：赞宁随吴越王归京师，在太宗朝，未尝及见太祖。《归田》所载，妄也。（《佛祖统纪》卷四五）

还进而论及：

> 《会要》，国史也。称真宗每上元，诣寺、观三十处，百拜以上。欧阳岂不知之？而妄载《归田录》中，上诬两朝，下诬赞宁，其为过不少矣。（同上）

当然，志磐所论，也可以说是一种可能；但较之陈说，似乎更有道理一些。

其二，欧阳修《六一诗话》六载：

> 吴僧赞宁，国初为僧录。颇读诗书，博览强记，亦自能撰述，而辞辩纵横，人莫能屈。时有安鸿渐者①，文词隽敏，尤好嘲咏。尝衔行，遇赞宁与数僧相随，鸿渐指而嘲曰：“郑都官②不爱之徒，时时作队。”赞宁应声答曰：“秦始皇未坑之辈，往往

① 安系宋初人。时有“洛阳才子安鸿渐”之说。

② 指唐末人郑谷。因郑曾于唐昭宗乾宁中（894—898）任都官郎中，故云。《六一诗话》七谓：“郑谷诗名，盛于唐末，号《云台编》，而世俗但称其官，为《郑都官诗》。”

成群。”时皆善其捷对。鸿渐所道，乃郑谷诗云“爱僧不爱紫衣僧”也。

因赞宁系“赐紫”僧，故安引以嘲讽之，而赞宁则反唇相讥。这一方面反映出他的文思敏捷，另一方面也反映出赞宁为人的相当尖刻。

第八节　契嵩与智圆

在宋代僧侣中，还有两个人，也应叙及，这就是契嵩和智圆。这两个人，可以说是宋代佛教思想儒学化的重要代表人物①。

一、契　嵩

契嵩(1007—1072)，字仲灵，自号潜子，俗姓李，藤州(治镡津，即今广西藤县治)镡津人。七岁出家，十三岁落发，十四岁即受具戒。“十九而游方，下江湘，陟衡庐。首常戴观音之像，而诵其号，日十万声。于是，世间经书章句，不学而能。”(陈舜俞《镡津明教大师行业记》)后“至钱唐灵隐，闭户著书。”(《佛祖统纪》卷四五《沙门契嵩》)契嵩既是一位(云门系的)禅僧，又是一代文僧。作为禅僧，他撰写了《传法正宗记》(九卷)、《传法正宗定祖图》(一卷)和《传法正宗论》(二卷)。作为文僧，他著有《嘉祐集》、《治平集》，“凡百余卷，总六十有余万言”(同上)。现有《镡津文集》十九卷。

关于前者，陈舜俞在其所撰《镡津明教大师行业记》里说到：

> 仲灵之作是书也（按：指《正宗记》与《定祖图》），慨然悯禅门之凌迟，因大考经典，以佛后摩诃迦叶独得大法眼

① 从时间上说来，智圆早于契嵩；从影响上说来，契嵩大于智圆。而且在这里，我们是把契嵩作为禅僧的代表，而把智圆作为义学代表来看待的。因此，在叙述上，把契嵩放在智圆的前面。

藏为初祖，推而下之，至于达磨，为二十八祖。

于是，所谓“西天二十八祖”之说，便成为禅宗祖系的定论。所谓“正宗”，就是正乎[1]禅宗自迦叶至于达磨西天二十八祖递相传授的宗谱；所谓“定祖”，就是刊定禅宗西天二十八代的祖位。所谓《传法正宗记》、《传法正宗定祖图》（还有《传法正宗论》），其实就是为禅宗的传承世系正名分、定宗谱的书。对此，契嵩本人也有说明。他在为进书朝廷而《上皇帝书》里说：

> ……臣不自量，平生窃欲推一其宗祖与天下学佛辈息诤释疑，使百世而知其学有所统也，山中尝力探大藏或经或传，校验其所谓禅宗者，推正其所谓佛祖者，……皆以众家传记与累代长历校之、修之，编成其书，垂十余万言，命曰《传法正宗记》；其排布状画佛祖相承之像，则曰《传法正宗定祖图》；其推会祖宗之本末者，则曰《传法正宗论》。总十有二卷。……

宋仁宗看到契嵩的《上皇帝书》和《传法正宗记》等书后不久，即敕准将其书编入大藏，并赐号“明教大师”[2]。顺便指出，《传法正宗记》里所“记”的，除“西天二十八祖”外，还有许多人。对此，契嵩自《序》说：

> 正宗至第六祖大鉴禅师，其法益广，师、弟子不复一一相传，故后世得各以为家；然承其家之风以为学者，又后世愈繁然周于天下，其事之本末，已详于《传灯》、《广灯》二录，《宋高僧传》，吾不复列之，此而书者，盖次其所出之世系耳。故分家（略）传，起自大鉴，而终于智达，凡一千三百有四人也。（《传法正宗记》卷七《正宗分家略传上（并序）》）

---

① 契嵩所谓“正宗”之“正”，略含二义：其一，推正、扶正的意思；其二，正统的意思。

② 契嵩于嘉祐六年（1061）十二月六日，经过（权知开封府）王素，将《传法正宗记》等书进上宋仁宗；嘉祐七年三月十七日，即敕准将书编入大藏，并赐“明教大师”之号。

在这“一千三百有四人”中（最后的庐山慧日智达，系“大鉴十三世”），只行思、怀让、慧忠、神会、道一、怀海、义玄、文偃、文益九人有《略传》，其余的都只有一个世系名单而已①。

此外，作为禅僧，契嵩还进行了一项工作，那就是在郎简的怂恿下，对《坛经》进行了改编，所谓《六祖大师法宝坛经曹溪原本》，便是这一改编的成果。它开了大肆篡改《坛经》的恶例，在混淆慧能本来的思想方面，契嵩是负有重大责任的。

关于后者，陈舜俞也曾言及之：

> 当是时，天下之士，学为古文，慕韩退之排佛而尊孔子。……仲灵独居，作《原教》、《孝论》十余篇，明儒释之道一贯，以抗其说。诸君读之，既爱其文，又畏其理之胜而莫之能夺也，因与之游。遇士大夫之恶佛者，仲灵无不恳恳为言之。……（《镡津明教大师行业记》）

为了同当时的某些文豪（如欧阳修等人）相抗衡，契嵩于习禅、学法之余，也“学为古文”，要以文胜人。其成果，反映在十九卷的《镡津文集》里。而分为上、中、下三篇的《辅教编》，尤为重要。契嵩的文章，曾经轰动当时的文坛。据说，韩琦曾把契嵩的文章给欧阳修看，欧阳修看过后，对韩琦说：“不意僧中有此郎也，黎明当一识之。”（《人天宝鉴·明教嵩禅师》）第二天一早，韩琦便偕同欧阳一道往见契嵩，“文忠与语终日，遂大喜。自韩丞相而下，莫不延见、尊重之。由是名振海内”（同上）。而契嵩，也以其书、

---

① 这里，作一点补充说明：契嵩强调“二十八祖”，意在批评天台宗的“二十四祖”说。契嵩明白表示：“佛子不善属书，妄谓其祖绝于二十四世，乃生后世者之疑，……余尝慨之！”（《传法正宗记》卷九）所谓“妄谓其祖绝于二十四世”，指的就是天台宗。天台宗立“二十四祖”，自“初祖”迦叶，到“二十四祖”师子比丘，没有“二十八祖”中的后四人：“二十五祖”婆舍斯多；“二十六祖”不如密多；“二十七祖”般若多罗，“二十八祖”菩提达磨（同时，前“二十四祖”的名单，也有所不同）。契嵩（以及其他禅宗中人）对此，表示愤慨，所以决心要“正宗”、“定祖”。其实，“二十四祖”，乃天台的宗谱，与禅宗宗谱，并不是一码事。契嵩为此生气，似可不必。

文大肆干谒朝贵。《镡津文集》第九卷，所载全是上朝贵书，现将其目录照录于此，以备参考：

《再上仁宗皇帝》（按：此前已有《万言书上仁宗皇帝》，所以这里是《再上》），《上韩相公》四封（上、再上、重上、又上），《上富相公》，《上张端明》，《上田枢密》，《上曾参政》，《上赵内翰》，《上吕内翰》，《上欧阳侍郎》，《上曾相公》，《谢李太尉》。

在第十卷里，还有给其他一些官僚的书、启、状若干篇。于此可以想见，契嵩也是一个热衷于交结权贵的人。

苏轼曾说："契嵩禅师常瞋，人未尝见其笑。……予在钱塘，系见其人。"（《东坡志林》卷三《异事下》）想来契嵩可能是一个"不苟言笑"的人。

契嵩死于熙宁五年（1072）六月四日，六十六岁。

从思想方面来说，契嵩除了具有传统的佛教思想（包括禅教两个方面）之外，还具有较为突出的儒化思想。他说自己"既治吾道，复探儒术，两有所得，则窃用文词发之"（《镡津文集》卷一〇《答茹秘校书》。以下引文，只注卷数、篇名）。下面，就来看看契嵩用其特有的"文词"而"发之"的儒化思想概况。

其一，等同佛教的"五戒"与儒家的"五常"。他说：

人乘者，五戒之谓也。……以儒校之，则与其所谓五常仁义者，异号而一体耳。（卷一《辅教编上·愿教》）

对此，契嵩还作了更为具体的说明：

五戒，始一曰不杀，次二曰不盗，次三曰不邪淫，次四曰不妄言，次五曰不饮酒。夫不杀，仁也；不盗，义也；不邪淫，礼也；不饮酒，智也；不妄言，信也。……（卷三《辅教编下·孝论·戒孝章》第七）

还说：

吾之喜儒也，盖取其于吾道有所合而为之耳。儒所谓仁、义、礼、智、信者，与吾佛曰慈悲，曰布施，曰恭敬、曰无我慢，曰智慧，曰不妄言绮语，其目虽不同，而其所以立诚修行、善世教人，岂异乎哉？（卷八《寂子解》）

这里，契嵩又把儒家的五常与佛教的慈悲等教义等同起来。当然，就佛教思想的阶级实质与社会作用说来，佛教思想与儒家思想确实具有共同性，但是，宣扬“出世”的佛教与标榜“治世”的儒家，侧重点和思想特点毕竟是不同的。契嵩要在“五常”与“五戒”（还有“慈悲”等等）之间划等号，这只能表明他是在援儒入佛，以佛况儒。

其二，论孝。本来，佛教只讲究出世、解脱，人子出家，还可以接受父母的礼拜，所以它并不那么强调孝道。而契嵩，却也大论其孝道。收入在《镡津文集》卷三《辅教编下》的《孝论》，共十二章，其标题和内容要点如下：

《明孝章》第一：“孝名为戒”。“夫孝也者，大戒之所先也。”

“孝为戒先”，这是契嵩强调孝道的重要命题。

《孝本章》第二：“……夫道也者，神用之本也；师也者，教诰之本也；父母也者，形生之本也。是三本者，天下之本也。白刃可冒也，饮食可无也，此不可忘也。吾之前圣也，后圣也，其成道、树教，未始不先此三本者也。”

佛教讲究“为法亡躯”，契嵩则提倡“为孝亡躯”，二者是有些差别的。

《原孝章》第三：“……天地与孝同理也，鬼神与孝同灵也。故天地之神，不可以不孝求，不可以诈孝欺。”“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。至哉大矣，孝之为道也夫。”

如此地推崇孝道，完全是儒者的腔调。

《评孝章》第四："孝子慎终追远之心也，……是不为远而孰为远乎？是不为大而孰为大乎？"

孝心，是至为远大的。

《必孝章》第五："……圣人之善，以孝为端；为善而不先其端，无善也。""亲也者，形生之大本也，人道之大恩也，唯大圣人为能重其大本也，报其大恩也。"

佛教讲究"信为道源、功德母"，契嵩却认为孝是众善之端，无此一端，便无众善。

《广孝章》第六："天下以儒为孝，而不以佛为孝，曰：既孝矣，又何以加焉。嘻！是见儒而未见佛也。佛也，极焉。以儒守之，以佛广之；以儒人之，以佛神之，孝其至且大矣。"

这就是说，佛教不但也讲孝，而且它所讲的孝，比儒教所讲的孝，更加至、大。

《戒孝间》第七："……夫五戒有孝之蕴，而世欲不睹，忽之而未始谅也。故天下福不臻而孝不劝也。""今夫天下欲福，不若笃孝；笃孝，不若修戒。……"

前面讲"孝为戒先"，这里讲戒中有孝。修福、持戒，都离不开孝。

《孝出章》第八："孝出于善，……不以佛道广之，则为善不大而为孝小也。"

孝是重要的，以"佛道广之"，则其孝更大。

《德报章》第九："……天下之为孝者，吾圣人可谓纯孝者也。"

《左传》说"颍考叔，纯孝也"。契嵩则说佛也是"纯孝"者。那末，佛岂不就是颍考叔之流了吗？

《孝略章》第十："善天下，道为大；显其亲，德为优。"彼世俗之辈，"岂见圣人为孝之深渺也哉"？

这意思就是说，佛能以其出世的道德"显其亲"，则其为孝更加深

远莫测。

《孝行章》第十一："……律制佛子，必减衣盂之资，以养父母。"

这又是在宣扬世俗之孝了。

《终孝章》第十二：三年心丧，临丧宜哀。"然丧制哭泣，虽我教略之，盖欲其泯爱恶而趋清净也。苟爱恶未忘，游心于物，临丧而弗哀，亦人之安忍也？……吾徒临丧，可不哀乎？"

契嵩居然主张僧人临丧也要啼哭哀泣，而且主张"三年必心丧"。这简直是要以儒制代佛制了！从上述契嵩所广为申述的《孝论》里，可以清楚地看到契嵩是如何向儒家思想靠拢的。契嵩由此而得出结论说："夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也。"这也就是说，佛教比起其他"诸教"，更加讲求孝道。"虽然，其说不甚著明于天下，盖亦吾徒不能张之，而吾尝慨然甚愧！"佛教既然比其他"诸教"更加讲求孝道，为什么天下的人们都很不了解这一点呢？这是因为僧侣们宣传的不够，以致使得他契嵩对此"慨然"而"甚愧"之。为了张大其说，就要多作宣传，于是，"遂著《孝论》一十二章"，以"发明吾圣人大孝之奥理密意"，并"会夫儒者之说，殆亦尽矣"（以上引文，统见《孝论·叙》）。原来，契嵩之所以著《孝论》，就是要以佛教思想来"会夫儒者之说"。

其三，论心、性、情。

心必至，至必变。变者识也，至者如也。如者，妙万物者也；识者，纷万物、异万物者也。

万物同灵之谓心；……心有善者焉，有恶者焉。

心动曰业，会业曰感。感也者，通内外之谓也。

群生者，一心之所出也。……心乎大哉至也矣！（以上引文，统见卷二《辅教编中·广原教》）

这是论心。基本意思还是属于佛教的，而文章则完全儒化了。

因也者，修性之表也；果也者，成性之效也；修也者，治性之具也；证也者，见性之验也。……百家者皆言性，而不事乎因焉，果焉，修焉，证焉，其于性也，果效白乎？诸子务性，而不求乎因也，果也，修也，证也，其于性，果能至之乎（卷二《辅教编中·广原教》）

性，生人者之自得者也。

性，内也。……性也者，原道德思虑之谓也。

古人有言：……穷理尽性。吾何疑乎？（以上引文，统见卷六《论原·性德》）

这是论性。前一段把因、果、修、证等联系起来讲“性”，义虽已杂，但大体上仍属佛教思想；后一段所讲的“性”，显然不是佛教的“性”，而是儒家的“性”。特别是“穷理尽性”的说法，更完全是宋儒的语言。

性也者，有之初也，有有则有爱，有爱则有嗜欲，有嗜欲，则男女万物生死焉。……

情出乎性，性隐乎情。……天地至远而起于情，宇宙至大而内于性，故万物莫盛乎情性者也。（以上引文，统见卷二《辅教编中·广原教》）

这是讲情。佛教讲心，讲性，却很少讲情（即使是“性情”相提并论）。特别是把“情”说成是万有之“初”，天地本原，更非佛教固有思想。很明显，这种关于情的论断，也是在儒家思想的影响之下产生的。

其四，论命。

“物皆在命。不知命，则事失其所也。故人贵尽理而造命。命也者，天人之交也。故曰有天命焉，有人命焉。天命者，天之所钟也；人命者，人之所授也。……是故古之人，有

所为者，不敢欺天命也；有所守者，不敢越人命也。何谓天道乎？天道，适顺者也。何谓人道乎？人道，修教者也。故古之人，德合天道而天命属之；德臻人道而人命安之。……故得天命者，谓之正统也。（卷五《论原·说命》）

这里所讲的，没有一点佛教气味，完全是儒家思想。契嵩简直是一个身着僧衣的儒者！

其五，赞中庸。在《镡津文集》卷四里，有五篇《中庸解》，内容都是盛赞中庸之道的。

夫中庸者，盖礼之极而仁义之原也。礼、乐、刑、政、仁、义、智、信，其八者，一于中庸者也。

夫中庸者，立人之道也。是故君子将有为也，将有行也，必修中庸然后学也。饮食可绝也，富贵崇高之势可让也，而中庸不可去也。其诚其心者，其修其身者，其正其家者，其治其国者，其明德于天下者，舍中庸其何以有为也。亡国灭身之人，其必忘中庸故也。（卷四《中庸解第一》）

契嵩简直把中庸吹捧到了无以复加的地步了。

……仁义智信举，则人伦有其纪也；礼乐刑政修，则人情得其所也。人不暴其生，人之生理得也；情不乱其性，人之性理正也。则中庸之道存焉。故喜怒哀乐爱恶嗜欲，其牵人以丧中庸者也；仁义智信礼乐刑政，其导人以返中庸者也。……夫中庸也者，不为也，不器也，明于日月而不可睹也，幽于鬼神而可测也，测或作无。唯君子也，故能以中庸全。……（同上《中庸解第二》）

这里，契嵩简直把中庸给神化了。

中庸，道也。道也者，出万物也，入万物也，故以道为中也。……（同上《中庸解第三》）

万物的出入，都由于中庸，中庸简直成了宇宙实体，世界本原。这

里，契嵩撇开佛教常用的真如、佛性之类的词汇，而用“道”来形容中庸，表明他确实打破了佛教的老框框，而用另一种抽象概念来表达他的儒化思想。

……中庸之道也，静与天地同其理，动与四时合其运。……（同上《中庸解第四》）

中庸又成了宇宙时空的最高规律，最高准则。

中庸，……天下之至道也。

吾人非中庸，则何以生也！以中庸几于吾道，故窃而言之。”（以上引文，统见卷四《中庸解第五》）

中庸，不仅是“天下之至道”，是宇宙万有的规律、准则，而且，还是人类的命根子。这也就是说，整个人类、世界，都离不开中庸，要是离开了中庸，就没有人类，没有世界。契嵩如此地神化中庸，简直超过了宋儒。最后，契嵩表示，他之所以要对中庸议论一番，乃是由于“中庸几于吾道”，也就是说，中庸和佛教所宣扬的真如、佛性等等神秘物差不多。其实，契嵩的上述议论，不是“中庸几于吾道”，而是“吾道几于中庸”。因为，按照契嵩所云，乃是他向儒家靠拢，并不是儒家向他——向佛教靠拢。上述关于中庸的种种议论，可说是契嵩在同宋儒进行思想竞赛。

其六，赞礼乐。

礼，王道之始也；乐，王道之终也。……故礼乐者，王道所以倚而生成者也。

夫礼，所以振王道也；乐，所以完王德也。

人君者，礼乐之所出者也；人民者，礼乐之所适也。……是故礼贵乎上行也，乐贵乎下效也。

礼者，会于政也。（以上引文，统见卷五《论原·礼乐》）

身为僧人，却如此地大讲礼乐，大讲王道，契嵩身上确是充满了儒气。“礼者，会于政也。”契嵩还是抓住了儒家之礼的实质和要害。

其七，赞五经。

五经皆至也。

夫五经之治，犹五行之成阴阳也，苟一失，则乾坤之道缪矣。

《礼》者，皇极之形容也；《诗》者，教化之效也；《书》者，事业之存也；《易》者，天人之极也；《春秋》者，赏罚之衡也。……是故君子舍《礼》则偏，舍《诗》则淫，舍《书》则妄，舍《易》则惑，舍《春秋》则乱。五者之于君子之如此也，《诗》、《书》、《礼》，其可遗乎？（以上引文，统见卷七《论原·问经》）

不讲佛经，却大讲五经，契嵩真可说是一位儒僧。

其八，一佛儒，等百家。

古之有圣人焉，曰佛、曰儒、曰百家，心则一，其迹则异。夫一焉者，其皆欲人为善者也；异焉者，分家而各为其教者也。圣人各为其教，故其教人为善之方，有浅，有奥，有近，有远，及乎绝恶而人不相扰，则其德同焉。……方天下不可无儒、无百家者，不可无佛。亏一教，则损天下之一善道；损一善道，则天下之恶加多矣。（卷二《辅教编中·广原教》）

佛、儒、百家，心一、迹异。方法不同，目的则一，都是教人“绝恶”而“为善”。所以，天下不可以无儒，无百家，当然也不可以无佛。在这里，不仅是儒佛同源，而且是百家同源了。

其九，从一些基本理论上附会佛儒。

若《中庸》曰：“自诚明谓之性，自明诚谓之教”，是岂不与经所谓“实性一相”者似乎？……又曰：“惟天下至诚能尽其性，能尽其性则能尽人之性，尽人之性则尽物之性，以至与天地参耳。”是盖明乎天地人物其性通也，岂不与佛教所

谓“万物同一真性”者似乎？……其又曰：“至诚无息，不息则久，久则征，征则悠远。”……岂不与佛所谓“法界常住，不增不减”者似乎？而如此数说者，皆造其端于儒，而广推效于佛。岂圣人自以冥数潜通不使人而辄识乎？不尔何其道理之相贯如此也。（卷八《万言书上仁宗皇帝》）

把佛教的“实性”、“真性”、“法界”等等的逻辑范畴，同儒家的性理之说等同起来，这是要从一些带有根本性的理论问题上使佛教儒化。

其十，泯灭界限，佛儒合一。

夫圣人之教，善而已矣；圣人之道，正而已矣。其人正，人之；其事善，事之。不必僧，不必儒，不必彼，不必此。彼此者，情也；僧儒者，迹也。圣人垂迹，所以存本也；圣人行情，所以顺性也。存本而不滞迹，可以语夫权也；顺性而不溺情，可以语夫实也。

教不可泥，道不可罔，泥教淫迹，罔道弃本。泥也者，过也；罔也者，不及也。过与不及，其为患一也。（以上引文，统见卷二《辅教编中·广原教》）

僧、儒，“迹也”，“存本”而不可“滞迹”；言教，权也，务实而不应“泥教”。因此，不必分僧儒，不必分彼此，孔释一体，佛儒一家。这可是真是儒化到家了。

契嵩用其“文词”所表达出来的思想，大致就是这些。结论是：

儒、佛者，圣人之教也。其所出虽不同，而同归乎治。儒者，圣人之大有为者也；佛者，圣人之大无为者也。有为者以治世，无为者以治心。……故治世者，非儒不可也；治出世，非佛亦不可也。（卷八《寂子解》）

儒以治世，佛以治心，两者相辅，缺一不可。最后，契嵩向仁宗

皇帝呼吁："愿垂天下，使儒者儒之，佛者佛之，各以其法赞陛下之化治。"（卷九《万言书上仁宗皇帝》）归根结柢，佛教原来同儒家一样，也是赞助帝治的一法。在维护宋王朝封建统治这一共同事业中，儒、佛两家，各尽所能，各得其所。在这里，契嵩以其非常明确的"文词"，揭示出佛教的本质和特点。

契嵩尝说，他既治佛学，"又喜习儒。习儒之书甚，而乐为文词"（卷八《寂子解》）。因此，他的文风宛似儒者。同时，也正是由于他"习儒之书甚"，所以他也就成了宋代僧侣中思想儒化的一位重要代表人物。

二、智　圆

智圆（976—1022），字无外，自号中庸子，俗姓徐，钱唐人。自幼出家，八岁即受具戒；二十一岁，从奉先源清受学天台教义，凡三年，源清病故，他遂往西湖孤山，"离群索居，衣或殚，粮或罄，因（困？）之以疾病，而孳孳然研考经论，探索义观"（《闲居编》卷一九《中庸子传中》），专以著述。"尝叹天台宗教，自荆溪师没，其微言奥旨坠地而不振"（同上），虽然其间也有弘传天台教义者，却又多半"违道背义"，于是他就"留意于笔削，且有扶持之志"（同上）。后来，因与知礼等人意见不合，遂被摈斥于天台正统派之外，而被列入"山外"。吴遵路（官居宣德郎，守大理寺丞、监杭州清酒务）在《闲居编序》里，称道智圆"神宇清明，道韵凝粹，德贯幽显，学该内外。……道风所偃，学者如归"。所谓"德贯幽显"。不过是溢美之词，而"学该内外"的赞语，却是大体符合智圆的实际的。智圆自称他"未尝登有位者之门"（《闲居编》卷一九《中庸子传下》）。这也可能是事实。有这样一个故事："王钦若出抚钱唐，慈云（遵式）遣使邀师，同往迓之。"结果遭到智圆的谢绝（《佛祖统纪》卷一〇《智圆传》）。如

果志磐的记载属实，则智圆确非那些热衷于交结权贵的僧人可比。智圆没有做过大寺院的住持，而是在距“钱唐郡西三数里”，“既卑且狭”（《闲居编》卷一六《孤山述》）的孤山玛璃坡上，“背修竹，面平湖”（同上书《夜讲亭述》）盖了一间“陋室”，“草屋竹床，怡然自得”（同上书卷一九《中庸子传下》）。从居住的条件看来，智圆过的确是一种比较清苦的生活。他模仿刘禹锡，也作了一篇《陋室铭》，说他的“居室，既卑且陋”（同上书卷三二《陋室铭并序》），“容膝有余”（同上《陋室铭》）。“容膝有余”，虽然有点过甚其词，但他的住处比较简陋，当是可信的。一位名僧，能安居“陋室”，是很难得的。智圆自述他“行年四十有四矣，虽病且困，而手未尝释卷，…… 亦未尝敢废于学也”（同上书卷二〇《勉学下》），表明他的治学是很勤奋的。

智圆死于乾兴元年（1022），仅四十七岁。

智圆自称他所撰“科、记、章、钞，凡得三十部，七十一卷”（同上书卷一二《目录序》）。但书内未列具体目录。《佛祖统纪》卷一八所载智圆著述，共二十四部，一百二十九卷。《续藏经》（第一辑第二编第六套第一册）所载，多出四部，卷数则少十二卷。现据两书所载目录，录之于下，以备参考。

《文殊说般若经疏》二卷，《折重钞》一卷，《般若心经疏》一卷（《佛祖统纪》未载），《贻谋钞》一卷，《首楞严经疏》十卷（《续藏经》作一卷），《谷响钞》五卷（《续藏经》作一卷），《疏解》一卷（《佛祖统纪》未载），《阿弥陀经疏》一卷，《西资钞》一卷，《普入不思议法门经疏》一卷，《遗教经疏》二卷，《瑞应经疏》一卷，《观普贤行法经疏》一卷，《无量义经疏》一卷，《四十二章经注》一卷，《维摩经略疏垂裕记》十卷，《金光明经文句索隐记》四卷（《续藏经》作三卷），《金光明经玄义表征记》一卷，《十六观经疏刊正

记》二卷，《请观音经疏阐义钞》三卷（《续藏经》作二卷），《涅槃玄发源机要记》二卷，《涅槃经疏三德指归》二十卷，《涅槃经百非钞》一卷，《兰盆经疏撼华钞》二卷，《金刚锥显性录》四卷，《法华玄记十不二门正义》一卷（《佛祖统纪》未载）。《新学击蒙》一卷（《佛祖统纪》未载）。《闲居编》五十一卷（吴遵路《居闲编序》说是六十卷，现存为五十一卷）。

这此著作，除《闲居编》之外，都是智圆从“景德三年（1006）丙午岁，至今大中祥符七年（1014）甲寅岁，于讲授、抱病之外”（《闲居编》卷一二《目录序》）而撰写出来的。为了撰写这些佛教著述，他“备览史籍，博寻经疏，其有坠地而绝传者，他说而不韪者，皆笔记而发挥之”，为的是“以贻后学”，“示诸子孙”。（同上）至于诗文集《闲居编》所收入的诗文、杂著，则是“自景德丙午（三年，1006），迄天禧辛酉（五年，1021）”的十五六年间陆续写出的。智圆在《闲居编》的《自序》里，说他“于讲佛经外，好读周、孔、扬、孟书，往往学为古文，以宗其道 。又爱吟五、七言诗，以乐其性情。随有所得，皆以草稿投坏囊中，未尝写一净本。儿童辈，旋充脂烛之费，故其逸者多矣。今年（按：指大中祥符九年，1016）夏，养病于孤山下，因令后学写出所存者；其后有所得，亦欲随而编之。非求誉于当时，抑亦从吾所好尔”，表明《闲居编》乃是记载智圆“所好”的一部诗文集。

除上述著述外，还有一部书，题为《翻经通纪》。智圆在《翻经通纪序》里，对于编撰经过作了如下说明：“某养疾林野，讲谈多暇，遂于嘉祥（慧皎）、南山（道宣）、通慧（赞宁）三代《僧传》，靖迈、智昇两家（译经）《图纪》，洎诸传录，而皆删取翻传事迹，编次成文，其间年世差舛，颇为刊正，分为两卷，号曰《翻经通纪》，始炎汉，终我朝，正统、僭伪，合二十一国，其传

译者，凡一百五十人；所译之经，则存诸目录。”（《闲居编》卷一〇）《翻经通纪序》作于天禧三年（1019）十月十九日。从“删取翻传事迹，编次成文”和“所译之经，则存诸目录”的话看来，可知《翻经通纪》乃是一部译师传记，而不是经录。

就思想上说来（姑且不论智圆的佛教思想），智圆也是主张儒佛合一、三教同源的。

智圆曾自述其致心于儒学的经过说：“某幼……为浮图，洎年迩升冠，颇好周孔书，将欲研几极深，从有道者受学，而为落发之师拘束之，不获从志，由是杜门阗然，独学无友，往往得五经之书而自览焉。”（《闲居编》卷二二《谢吴寺丞撰〈闲居编序〉书》）他本想找个老师从学儒书，但为剃度师所阻止，只好闭门自学；而且学得很勤苦：“洎周、孔、荀、孟……之书，往往行披坐拥”（《闲居编·自序》）地仔细阅读。真有点“负薪”、“挂角”的劲头。这样，“吾虽无师之训教，无友之磋切，而准的五经，发明圣旨，树教之言，亦应可矣”（《闲居编》卷二二《谢吴寺丞撰〈闲居编序〉书》）。智圆之于儒学，真可说是“无师自通”的了。由于他学通了儒学，所以“晚年所作”，便以“宗儒为本”（同上）。一位佛教名僧，明白宣称他的思想是以“宗儒为本”，还是少见的。由于思想上以“宗儒为本”，所以智圆非常看重儒学。他认为：“非仲尼之教，则国无以治，家无以宁，身无以安。”“国不治，家不宁，身不安，释氏之道，何由而行哉？”（《闲居编》卷一九《中庸子传上》）因此，他“修身以儒，治心以释，拳拳服膺，罔敢懈慢”（同上）。一位佛教名僧，公然宣称他“修身以儒”，这也是少见的。智圆声称“夫儒、释者，言异而理贯也；莫不化民俾迁善远恶也。儒者，饰身之教，故谓之外典也；释者，修心之教，故谓之内典也。惟身与心，则内外别矣，蚩蚩生民，岂越于身心哉？非吾二教，何以化之乎？嘻！儒乎？释乎？其共为表里

乎?”（同上）由于智圆是如此地看重儒学，所以他对于那些“滞于释氏者，自张大于己学，往往以儒为戏”，从而轻视儒学的人，很不以为然。他之自号“中庸子”，就是取义于折衷儒释，表里两家，也就是他自己所说的“修身以儒，治心以释”的意思。智圆认为，只有这样，才“庶乎中庸”。如果是“好儒以恶释，贵释以贱儒”（同上），那都是偏之一见，根本不合乎“中庸”之道。

智圆虽然不像在他以后的契嵩那样从各个方面去论述儒家学说以及儒佛合一的思想，但他却能坦率地宣称，他不但是“修身以儒”，而且思想上还以“宗儒为本”，这已足以表明，就思想儒化说来，智圆同样算得上是一位相当重要的代表人物。

智圆不但有儒佛合一的思想，而且还有三教同源的思想。他曾宣称：“释、道、儒宗，其旨本融，守株则塞，忘筌乃通。”（《闲居编》卷一六《三笑图赞》）因此，他在以“宗儒为本”、并“申明释氏”而著书、为文的时候，也“往往旁涉老庄以助其说”（同上书卷二二《谢吴寺丞撰〈闲居编序〉书》）。三教同源，这就更加合乎“中庸”之道了。

以智圆、契嵩为代表的宋代佛教的这种思想上的儒化，反映了一种历史趋势，具有时代的特征。原来，佛教自从汉代传到中国后，为了适应中国封建统治阶级的需要，而把自己改造成为中国封建统治阶级思想的一个组成部分。首先，它必须使自己逐渐适应于中国的封建的经济基础，同时，它还得同中国封建社会的上层建筑、特别是哲学思想相交融。在汉代，它同黄老之学，在魏晋，它同老庄玄学之间的关系，便是这种情况的历史反映。佛教同儒家的相互交融，更多的是在南北朝以后（佛教同道教的相互关系，这里姑置勿论）。在中国思想史上，儒佛两家的关系，是既互相斗争、又互相吸收的关系。正统的儒家学者，为了维护儒

家思想的统治地位，对于日益发展的佛教势力，必然要采取排斥的态度；另方面，为了争取统治阶级的更大支持，从而进一步扩大其势力和影响，某些佛教的代表人物，也必然要采取批儒的态度。智圆所谓的“好儒以恶释，贵释以贱儒”，便是这种情况的反映。但这只是情况的一个方面，还有更为重要的方面，就是儒佛两家的互相吸收，互相融合。

就儒家说来，为了使自己更加有效地维护封建统治，从而巩固自己作为统治阶级的统治思想的地位，就必须设法补充自己思想中所缺少的内容，或较薄弱的部分，因此，它就要设法使自己的思想体系更加哲学化，甚至达到某种程度的神化，而在这方面能够帮它一些忙的，主要就是佛教。南北朝以来，特别是唐代以来，不少儒家学者都同佛教接近，甚至以“好佛”相标榜，便是这种情况的具体反映。到了宋代，儒佛融合达到高峰。如上文已经指出的，程朱表面上是辟佛的，实际上他们的思想——程朱理学，却是在相当程度上接受了佛教（特别是禅宗）思想影响的历史产物。完全可以这样说，程朱理学，是援佛入儒、儒学佛化的结果。

就佛教说来，为了能够取得封建统治阶级的更大支持，更多惠顾，从而能够更好地为封建统治服务，就必须同封建统治阶级的正统思想儒家拉关系，所谓儒佛同源、释孔一家的论调，就是在这种历史背景下唱出来的。这种佛教儒化的过程，经过南北朝、隋唐，到了宋代，可以说达到了高峰。这种情况，正好通过智圆、契嵩这些知名的代表人物而清楚地反映出来。实际上，宋代佛教，几乎没有哪一派不向儒家靠拢。宋代的另一知名文僧惠洪，曾经把儒和佛比做掌与拳，他说：“吾道比孔子，譬如掌与拳，展、握故有异，要之手则然！”（《镡津文集》卷一九，惠洪《礼嵩禅师塔诗》）这就是说，佛、儒不但是一家，而且是一体的。这种看法，

可以说代表了宋代佛教界的一般思想：而契嵩、智圆，则是这种思想的集中、突出的代表者，王禹偁曾经说过："禅者，儒之旷达也。"（《小畜集》卷一七《黄州齐安永兴禅院记》）如果我们把"禅者"看作"佛者"的同义语，那末，在说明儒、佛关系这一点上，王禹偁的这句话，可说是一语中的。当然，佛教儒化的过程，并不是到了宋代就中止了，宋以后，它仍在随着历史的进程而继续发展着。

第二章　元代佛教思想

第一节　元代崇佛

《元史·释老传》说："元兴，崇尚释氏。"这句话，可说是概括地反映了有元一代对于佛教的态度和政策。

起自朔漠的蒙古，从世祖（1260—1295）忽必烈至元八年（1271）十一月正式建国号曰"大元"起，到顺帝（惠宗）妥欢帖睦尔至正二十八年（1368）八月亡于明止，历时九十七年，共十个皇帝①，都是非常"崇尚释氏"的。据《佛祖统纪》（卷四八）记载，世祖忽必烈，"万机之暇，自持数珠，课诵、施食"。并对群臣说："朕以本觉无二真心治天下；……故自有天下，寺院田产，二税尽蠲免之，并令缁侣安心办道。"世祖带头，代皆如此。

元朝统治者崇佛的出发点主要是求佛"保佑"（当然也要以此来愚弄群众）。因此，他们热衷的，主要是修功德、作佛事（而对于佛教教义的研讨，却并不怎么感兴趣）。从念经、祈祷、印经、斋僧，一直到帝、后、皇亲受戒、受法，各式各样的佛事，长年累月，几无虚日。举办各种佛事活动的时间，短者几天，长者数月；参加人数，几百人、几千人，以至几万人。据史书记载，佛

① 从忽必烈算起：世祖、成宗、武宗、仁宗、英宗、泰定帝、明宗、文宗、宁宗、顺帝（惠宗）。

事种类，世祖至元末年，有一百零二种，而到了成宗（铁穆耳）大德（1297—1307）年间，竟增加到五百多种！成宗（1295—1307）时，佛事耗费，“岁用钞数千万锭（《续资治通鉴》卷二〇二）。仁宗（爱育黎拔力八达，1312—1320）皇庆（1312—1314）年间，“各寺修佛事”，竟然“日用羊九千四百四十”头(《元史·仁宗纪一》)。仁宗延祐四年（1317），内廷作佛事，共耗：面四十三万九千五百斤，油七万九千斤，酥二万一千八百七十斤，蜜二万七千三百斤(《元史·释老传》)。到了文宗(图帖睦尔，1328—1331)天历二年(1329)，各项佛事，比起往年，增加开支：金一千一百五十两，银六千二百两，钞五万六千二百锭，币帛三万四千余匹(《元史·文宗纪二》)。当年，还“赐内外军士四万二千二百七十人钞各一锭，作佛事”(同上)。而就在这一年，河南“以兵、旱，民饥，食人肉。……饿死者千九百五十人，饥者二万七千四百余人”(同上)。这真是作佛事花钱如流水，老百姓饿死没人管！到了顺帝(妥欢帖睦尔，1333—1368)元统二年(1334)，佛事费用，又比元初增加：金三十八锭，银二百零三锭又四十两，缯帛六万一千六百多匹，钞二万九二百五十多锭。这年三月，“兴和路起建佛事，一路所费，为钞万三千五百三十余锭”(《元史·顺帝纪一》)。他们要僧人念经，动辄两藏①，以至上十万部②；斋僧，动辄上万人③，以至七万人④；印经，一次就印二十七藏⑤。佛事频繁，“所费不赀”(《元史·

---

① 《元史·文宗纪二》记载：天历二年(1329)，十二月间，“以明年正月武宗忌辰，命高丽、汉僧三百四十人，预诵佛经二藏于大崇恩福元寺”。

② 英宗至治二年(1323)，四月间，“敕天下诸司，命僧诵经十万部”(《元史·英宗纪二》)。

③ 泰定帝泰定元年(1324)，九月间，“……饭僧万人”(《元史·泰定帝纪一》)。

④ 成宗元贞元年(1295)，正月间，“以国忌日，……饭僧七万”(《元史·成宗纪一》)。此外，佛教史料还有记载：元世祖曾一次斋僧十万人。恐不可信。

⑤ 文宗天历二年(1329)，十二月间，“命江浙行省，印经二十七藏”(《元史·文宗记二》)。

泰定帝纪一》），致使“帑廪虚空，其费有五”①，而“佛事”居其一。

元代统治者在大作佛事的同时，还大建寺宇，大予赏赐。为了说明问题，这里不妨列举一些史实。

世祖中统二年（1261），“首于城中乾、艮二隅造两佛刹：曰大乾元寺，曰龙光华严寺”（《佛祖统纪》卷四八）。至元二十二年（1285），正月间，“发诸卫军六千八百人，给护国寺修造”（《元史·世祖纪一〇》）。二十五年，正月间，世祖“问帝师曰：‘造寺、造塔，有何功德？’师曰：‘福荫大千。’由是建仁王寺”（《佛祖统纪》卷四八）。于此可见，大建寺宇，原是为了修福。同年四月间，“万安寺成，佛像及窗壁，皆金饰之，凡费金五百四十两有奇，水银二百四十斤”（《元史·世祖纪一二》）。

成宗“大德元年（1297），建临洮寺。世祖尝以五台绝境，欲为佛寺而未果，帝继志建寺，赐名万寿佑国寺”（《佛祖统纪》）卷四八）。五年，二月间，“赐昭应宫、兴教寺地各百顷，兴教仍赐钞万五千锭；上都乾元寺地九十顷，钞皆如兴教之数；万安寺地六百顷，钞万锭；南寺地百二十顷，钞如万安之数”（《元史·成宗纪三》）。

武宗（海山，1308—1311）至大元年（1308），二月间，“发军千五百人，修五台山佛寺”。同月，“以皇太子建佛寺，立营缮署，秩五品”（《元史·武宗纪一》）。三年，正月间，“营五台（山）寺，役工匠千四百人，军三千五百人”（《元史·武宗纪二》）。

至大四年（1311），十月间（按：是年正月，武宗驾崩，三月，仁宗即位，尚未改元），“赐大普庆寺金千两，银五千两，钞万锭，西锦、彩

① 文宗至顺元年（1330），七月间，“中书省臣言：近岁，帑廪虚空，其费有五：曰赏赐，曰作佛事，曰创置衙门，曰滥冒支请，曰续增卫士鹰坊，……”（《元史·文宗纪三》）

缎、纱罗、布帛万端，田八万亩，邸舍四百间”（《元史·仁宗纪一》）。赐予几百间“邸舍”，分明是要让僧人们经营旅店业。

仁宗皇庆元年（1312），三月间，“赐汴梁路上方寺地百顷”。四月间，“给钞万锭，修香山永安寺”。六月间，“赐崇福寺河南官地百顷”（《元史·仁宗纪一》）。延祐三年（1316），正月间，“赐上都开元寺江浙田二百顷，华严寺百顷”。七月间，“赐普庆寺益都田百七十顷”（《元史·仁宗纪二》）。六年，“赐大兴教寺钞二万锭，乾元寺钞万锭，俾营子钱，供缮修之费”（《佛祖统纪》卷四八）。“俾营子钱”，这是提供资金，鼓励寺僧放高利贷。

英宗（硕德八剌，1321—1323）延祐七年（1320），九月间，“建寿安山寺，给钞千万贯”；至治元年（1321），正月间，“以寿安山造佛寺，置库，掌财帛，秩从七品”。二月间，“调军三千五百人，修上都华严寺”。“大永福寺成，赐金五百两、银二千五百两、钞五十万贯、币帛万匹”。十一月间，“益寿安山寺役卒三千人”；十二月间，“冶铜五十万斤，作寿安山寺佛像”（《元史·英宗纪一》）。二年，八月间，“增寿安山寺役卒七千人”；九月间，“给寿安山造寺役军、匠死者钞，人百五十贯”；“赐监役官钞，人五千贯”（《元史·英宗纪二》）。

泰定帝（也孙铁木耳，1324—1328）泰定三年（1326），二月间，“建殊祥寺于五台山，赐田三百顷”。十月间，“赐大天源延圣寺钞二万锭，吉安、临江二路田千顷”（《元史·泰定帝纪二》）。至和元年（1328），“仍造浮屠（塔）三百六十所，以厌海溢”（《佛祖统纪》卷四八）。

文宗天历二年（1329），“建承天护圣寺，……改集庆潜邸，建龙翔集庆寺。……诏以平江官田一百五十顷，赐龙翔寺及崇禧寺”（《佛祖统纪》卷四八）。至顺元年（1330），正月间，“赐海南大兴龙普明钞万锭，市永业地”。四月间，“以所籍张珪诸子田

四百顷，赐大承天护圣寺为永业”。“括益都、般阳、宁海闲田十六万二千九十顷，赐大承天护圣寺为永业”（《元史·文宗纪三》）。仅此两项赐予，就使大承天护圣寺拥有十六万二千五百顷的土地，这是一个多么大的数字！二年，四月间，又“发卫卒三千，助大承天护圣寺工役”（《元史·文宗纪四》）。

文宗曾说：“吾建寺，为子孙、黎民计”（《元史·文宗纪三》）。其实，大建寺宇，已经给国家、给人民造成了严重危害。早在武宗至大三年（1310）的九月间，监察御史张养浩就曾痛切地讲到这一点了。张在其《上时政书》中，列举了“害政太甚者十事”①，其中，“五曰土木太盛”，“累年山东、河南诸郡，蝗、旱洊臻，郊关之外，十室九空。……今则创城中都，崇建南寺，外则有五台增修之扰，内则有养老宫殿营造之劳。……或渡辽伐木，或济江取材，蒙犯毒瘴、崩沦压溺而死者，无日无之。粮不实腹，衣不覆体，万目睊睊，无所控告。以此疲氓，使佛见之，陛下知之，虽一日之工，亦所不忍人。”（《续资治通鉴》卷一九七）实际情况是这样的严重，而元王朝的皇帝们却还以为他们的大兴土木、大建寺宇，是为他们的子孙、百姓“造福”哩！

顺帝至正六年（1346），十二月间，“复立护国仁王寺”（《佛祖统纪》卷四八）。七年，十一月间，“拨山东地土十六万二千余顷，属大承天护圣寺”（《元史·顺帝纪四》）。这样，这所大承无护圣寺竟拥有了三十多万顷的土地（也许，前后两个“十六万二千”多顷的数字，记载上有问题）。十三年，三月间，“诏修大承天护圣寺，赐钞二万锭”（《元史·顺帝纪六》）。

由于朝廷大建寺宇，大事赐予，以致“凡天下人迹所到，精

① “十事”为：“一曰赏赐太侈”；“二曰刑禁太疏”；“三曰名爵太轻”；“四曰台纲太弱”；“五曰土木太盛”；“六曰号令太浮”；“七曰幸门太多”；“八曰风俗太靡”；“九曰异端太横”；“十曰取相之术太宽”。

蓝、胜观，栋宇相望”（《续资治通鉴》卷一九七）。真可说是寺院遍全国了。

元朝皇帝不但大赐土地、金银给寺院，而且还大赐官爵予僧人。例如：仁宗延祐六年（1319），二月间，“特授僧从吉祥荣禄大夫、大司空，加荣禄大夫、大司徒僧文吉祥开府仪同三司”（《元史·仁宗纪三》）。英宗至治元年（1321），二月间，“以僧法洪为释源宗主，授荣禄大夫、司徒”（《元史·英宗纪一》）。二年，正月间，“以西僧罗藏为司徒”（《元史·英宗纪二》）。如此等等。像这样以三公的高位授予僧人之事，在中国佛教史上还是少见的。这种给僧人滥赐极高官爵的做法，曾引起人们的不满。例如，泰定元年（1324），三月间，监察御史宋本、李嘉宾、傅岩起等人，联名上奏：“太尉、司徒、司空，三公之职，滥假僧人，……并辱名爵，请罢之。”“不报。”（《元史·泰定帝纪一》）对于臣下的合理建言，皇帝却置之不理。

元王朝的统治者之所以如此地崇尚佛教，究其用意，无非是想为王朝祈福，为子孙积德，求佛保佑，要僧维护。但是尽管元王朝是那样的优待佛教，佛教却并未能给予元王朝统治者所期望的那种酬报，并未能保佑元王朝皇祚绵长，百代不衰；相反地，不上百年（如从成吉思汗算起，则一百多年），元王朝就灭亡了。这又一次证明了：尽管元王朝给予佛教以偌大的实惠，而佛教所能给予元王朝的，却同样只是一个“空宗”！

元代的佛教管理机构，先是释教总制院，到了世祖至元二十五年（1288），十一月间，“改释教总制院为宣政院，秩从一品，印用（金、银、玉）三台，以尚书右丞相桑哥兼宣政使”（《元史·世祖纪一二》）。大约也是为了加强对佛教的管理，元朝廷对于僧尼们的出家、还俗以及寺院的某些活动，也曾作出过一些规定和禁令。例如，在《元史·刑法志二·户婚》里，有这样的规定：

“诸愿弃俗出家为僧道，若本户丁多，差役不阙、及有兄弟足以侍养父母者，于本籍有司陈请，保勘申路，给据簪剃；违者，断罪、归俗。”“诸僧道悖教娶妻者，杖六十七，离之；僧道还俗为民，聘财没官。”“诸妇人背夫、弃舅姑出家为尼者，杖六十七，还其夫。”在《元史·刑法志四·禁令》里，还有如下规定：“诸改寺为观、改观为寺者，禁之。”“诸有司晓钟未动、寺观辄鸣钟者，禁之。”“诸弃俗出家，不从有司体覆、辄度为僧道者，其师笞五十七，受度者四十七，以元籍。”“诸以白衣善友为名，聚众结社者，禁之。”“诸僧道伪造经文，犯上，惑众，为首者斩，为从者各以轻重论刑。”“诸俗人集众鸣铙作佛事者，禁之。”“诸阴阳家伪造图谶，释老家私撰经文，凡以邪说、左道诬民、惑众者，禁之。违者，重罪之；在寺观者，罪及寺主；居外者，所在有司察之。”很明显，所有这些规定、禁令，其用意，都是想对佛教（还有道教）的寺院、僧尼（还有道士）们的活动给以某些限制。不过，这些限制，并不一定都能付诸施行。例如，对于僧尼出家，好像限制得很严，可是另一方面，他们却又标价出售度牒：“僧道入钱五十贯，给度牒，方听出家。”（《元史·顺帝纪一》）这样，只要能够出钱五万，就能买到一道度牒，就可以出家。在这种计价售牒、购牒为僧的情况下，那些关于僧尼出家的表面限制，自然只能成为一纸空文。这里还须指出，出售度牒，并非自顺帝始，在此之前就已经有了。《元史·文宗纪四》记载，至顺二年（1331），浙西诸路，因连年遭（水、旱）灾，致使八十五万多户的群众遭受饥荒，是年三月，在中书省向朝廷申请各项赈灾的措施中，就有一项“给僧道度牒一万道”的措施。由此可以想见，当时度牒是相当值钱的。看来，元王朝是在效法宋王朝，也在把度牒当作商品（甚至货币）来使用。他们不但模仿宋王朝出售度牒，而且还模仿宋王朝出售“师号”。据《元史·食货志四·赈恤·入粟补官制》记载：“僧道入粟：三百石之上，赐六字师号，都省给之；二百石之上，四字

师号；一百石之上，二字师号，礼部给之。”五十石粟一个字，“师号”的价格也真够昂贵的了！从出售度牒、师号的情况中，又使人们看到：元王朝的统治者，一方面，把佛教当作能够福祐、庇护他们的圣物而加以推崇、膜拜；另一方面，却又把它当作可以赚钱的商品来买卖。这就是元王朝对待佛教的态度，也是历代封建王朝对待佛教的态度。

第二节　帝师制度

首先说明：这里只是就元代帝师制度的政治意义以及这一制度在当时所产生的一些消极后果和影响，略加评述，至于有关帝师的若干问题的考证，则非本节主旨，姑不涉及。

《元史·释老传·帝师传》说：“元兴，崇尚释氏，而帝师之盛，尤不可与古昔同语。”可见，元王朝统治者，崇尚释氏，更崇尚帝师。帝师之制，始① 终于元朝。元以前，多有国师，少有帝师，就这一点说来，它确是“不可与古昔同语”的。元朝之后，也不再有帝师制度。所以，帝师之制，是在元代那种特定的历史条件下的一种特殊产物。关于元王朝之所以建立帝师制度，《元史·释老传·帝师传》里，曾有所论述：

> 元起朔方，固已崇尚释教，及得西域，世祖从地广而险远，民犷而好斗，思有以因其俗而柔其人，乃郡县土番之地，设官分职，而领之于帝师。乃立宣政院，其为使，位居第二者，必以僧人为之，出帝师所辟举；而总其政于内外者，帅臣以下，亦必僧俗并用，而军民通摄。于是，帝师之命，与

① 根据西夏学学者史金波同志的考证，西夏已有“帝师”之设，唯其影响，不及元朝之大罢了。

诏敕并行于西土。百年之间，朝廷所以敬礼而尊信之者，无所不用其至。虽帝、后、妃、主，皆因受戒而为之膜拜。正衙朝会，百官班列，而帝师亦或专席于坐隅。且每帝即位之始，降诏褒护，必敕章佩监络珠为字以赐。盖其重之如此。

于此可见，元王朝建立帝师制度，完全是出于政治上的需要，也就是，它要假手于帝师的权威（虽然这种权威又是皇帝赐予的），来帮助它对于“地广而险远”的藏族地区，实行较为有效的统治。所以，元王朝的帝师制度，又一次清楚地表明：“出世”的神权，从来就是为世俗的政权服务的；而神权的确立，又从来都是靠政权的赐予。

元朝帝师，始于八思巴。据《元史·释老传·帝师传》记载，八思巴，土番萨斯迦（今西藏日喀则地区萨迦县）人。十五岁时，“谒世祖于潜邸，与语，大悦，日见亲礼。中统元年（1260），世祖即位，尊为国师，授以玉印”。不久，受命创制蒙古文字，“字成，上之。……至元六年（1269），诏颁行于天下”（《元史·释老传·帝师传》）。“迄为一代典章。升号帝师、大宝法王，更赐玉印，统领诸国释教。”（王磐《帝师行状》）“十一年，请告西还①，留之，不可，乃以其弟亦怜真嗣焉”（《元史·释老传·帝师传》）。至元十六年（1279）② 去世，年四

① 据王磐《帝师行状》记载，八思巴这次西归后不久，世祖又“专使召之，岁抄抵京，王公士庶，离城一舍，结大香坛，设大净供，……罗拜迎之。所经衢陌，……万众瞻礼，若一佛出世”。不久，“寻又力辞、西归，皇上坚留之，不可”（见《佛祖历代通载》卷二一）。这次西归，即成永诀。

② 王磐《帝师行状》作“至元十七年十一月二十二日示寂”，年四十二。《元史》（中华书局1976年版）校勘记称：“……‘至元十七年十一月二十二日示寂’，与《萨斯迦世系》等藏文史籍一致。疑此处‘十六’为‘十七’之误。”今按：《元史·释老传·帝师传》说八思巴“岁癸丑，年十有五”。癸丑岁，即元宪宗三年（1253），则至元十六年（1279）卒，正好四十一岁。今仍依《元史》。顺便指出：王磐《帝师行状》，载《佛祖历代通载》卷二一，中华书局校勘记误为“卷三二”

十一。死后赐号“皇天之下、一人之上、宣文辅治、大圣至德、普觉真智、佑国如意、大宝法王，西天佛子，大元帝师”（同上）三十六个字①。除了某些封建皇帝，这恐怕是历史上字数最多的谥号了。翰林学士王磐奉敕撰述《帝师行状》，称赞帝师功德。英宗至治元年（1321）三月间，“建帝师八思巴寺于京师”。并遣使赏赐八思巴家乡僧人：“金二百五十两，银二千二百两，袈裟二万（件），币、帛、幡、茶各有差。”（《元史·英宗记一》）至治间，“特诏郡县建庙通祀”（《元史·释老传·帝师传》）。英宗还“敕建帝师殿碑”，称元世祖“德加于四海，泽洽于无外，……启沃天衷，克弘王度，实赖帝师之助焉”②。泰定帝“泰定元年（1324），又以绘像十一，颁各行省，为之塑像”（《元史·释老传·帝师传》）。于此可见，元王朝对于第一代帝师八思巴，确是推崇备至的。

八思巴时，还有另一藏僧胆巴，初为国师，深受元成宗的宠信。死后，仁宗皇庆（1311—1312）间，也被追封为“大觉普惠广照无上胆巴帝师”。但这是死后追封的，不算正式帝师。

根据《元史·释老传·帝师传》的记载，八思巴以后的帝师世系，大致如下：

亦怜真（八思巴之弟），嗣为帝师，凡六年，世祖至元十九年（1282）卒；

答儿麻八剌乞列嗣，至元二十三年卒；

亦摄思连真嗣，至元三十一年卒。

以上四代（从八思巴始）帝师，都在元世祖朝。

乞剌斯八斡节儿嗣，成宗特造宝玉五方佛冠赐之；元贞元年

---

① 《佛祖统纪》卷四八和《佛祖历代通载》卷二一记载的王磐《帝师行状》中，“宣文辅治”四字上面，还有“开教”二字，显系衍文。

② 这道碑文，是“光禄大夫、大司徒、大永福寺住持、释源宗主法洪奉敕撰，翰林学士赵孟頫书”的。见《佛祖历代通载》卷二二。

(1295)，又更赐双龙盘纽白玉印，文曰："大元帝师、统领诸国僧尼、中兴释教之印"。成宗大德七年（1303）卒。

明年，以辇真监藏嗣，又明年卒。朝廷特派平章政事铁木儿，乘传护送灵柩回藏。并且赙赠：金五百两，银千两，币帛万匹，钞三千锭。"仍建塔寺"。

相家班[①]嗣，仁宗皇庆二年（1313）卒。赙赠：金五千两，银一万五千两，锦绮杂彩一万五千匹。

相儿加思嗣，仁宗延祐元年（1314）卒。

延祐二年（1315），以公哥罗古罗思监藏班藏卜嗣，英宗至治三年（1323）卒。

旺出儿监藏嗣，泰定帝泰定二年（1325）卒。

公哥列思八冲纳思监藏班藏卜嗣，卒年不详。泰定三年，"以西僧公哥为帝师，赐玉印。命帝师作佛事于天源延寿寺，赐钞二万锭，田千顷"(《佛祖统纪》卷四八)。

文宗天历二年（1329），以辇真吃剌失思嗣。"十二月，甲申，以帝师自西番至，命朝廷一品以下咸郊迎。大臣俯伏进觞，帝师不为动"（《续资治通鉴》卷二〇五）。

以上，帝师世系，共十二代[②]至于辇真吃剌失思，是否就是

---

① 相家班，《元史》作"都加班"。《元史》（中华书局1976年版）校勘记谓："（都）〔相〕（按：中华书局《元史》出版说明称："圆括号内小字表示删，方括号内的字表示补）家班，据本书卷二一《成宗纪》大德九年三月庚戌条所见'帝师相加班'改。'相家班'，藏语，义为'觉吉祥'。"查：《元史·成宗纪四》：大德九年(1305)，"三月，……庚戌，以吃剌（八思）〔思八〕斡节儿侄相加班为帝师。"今准之。"吃剌思八斡节儿"，《元史·释老传·帝师传》作"乞剌斯八斡节儿"。

② 这里，也只是就元代帝师制度的政治意义这一角度，姑依《元史·释老传·帝师传》的记载，简介元代帝师世系的大致轮廓。至于《元史》记载的某些不确切处，以及每一帝师的名字、继位、在位时间、生卒年月、《帝师传》与有关《本纪》记载的有所出入等等问题的考证，这里概不涉及。日本学者野上俊静与稻叶正就二氏，著有《元代帝师考》一文（该文载于1958年日本大阪关西大学编印的《（石滨先生古稀记念）东洋论丛》—— 中国社会科学院民族研究所的邓锐龄同志，曾于1965年将该文译为中文），对有关问题，作了某些考证。

一位身历文宗（1328—1331）、宁宗（1332）、顺帝（1333—1368）三朝的最后一位的帝师，就不清楚了。

位处“皇天之下、一个之上”的大元帝师，是极其权威的。为了便于帝师行使权力，世祖至元年间，即建立了“功德使司，从二品，掌奏帝师所统僧人并吐番军民等事”（《元史·世祖纪八》）。每逢帝师从藏区来内地，“其未至而迎之，则中书大臣，驰驿累百骑以往；所过，供亿迎送。比至京师，则敕大府，假法驾半仗以为前导；……用每岁二月八日迎佛，威仪往迓，且命礼部尚书、郎中专督迎接。及其卒而归葬，又命百官出郭祭饯”。“为其徒者，怙势恣睢，日新月盛，气焰熏灼，延于四方。”（《元史·释老传·帝师传》）不仅朝廷不断地给帝师以优厚的赏赐，王公大臣也多慷慨赠予。据《续资治通鉴》卷二〇三记载，江西行省平章巴延（伯颜），迁任河南行省平章政事，便将他在河南的五千顷封地中的二千顷，奉赠给帝师。帝师的富有，于此可以想见。

由于帝师拥有极大的权势，帝师的徒属，也因而得以飞黄腾达。这些人气焰熏天，为非作歹，肆无忌惮。大德七年（1303），五月间，宣抚使耶律希逸和刘赉奏称：“平阳僧察力威，犯法非一，有司惮其豪强，不敢诘问。”（《元史·成宗纪四》）泰定年间，帝师之兄尚公主，做驸马，被封为王，“赐金印，给圆符；其弟子之号司空、司徒、国公、佩金玉印章者，前后相望”（《续资治通鉴》卷二〇三）。泰定二年（1325），西台御史李昌奏称：

> 尝经平凉府、静、会、定西等州，见西番僧佩金字圆符，络绎道途，驰骑累百，传舍至不能容，则假馆民舍，因迫逐男子，奸污女妇。奉元一路，自正月至七月，往返者百八十五次，用马至八百四十余匹，较之诸王、行省之使，十多六七。驿户无所控诉，台察莫得谁何！且国家之制圆符，本为边防警报之虞，僧人何事而辄佩之？（《元史·释老传·帝师传》）

帝师徒属，依仗帝师势力，作威作福，竟然到了如此严重的地步！国师必兰纳识里（曾授开府仪同三司，赐金、银、玉三台印），因坐谋不轨被籍没其家时，“得其人、畜、土田、金银、货贝、钱币、邸舍、书画、器玩，以及妇人七宝装具，价值巨万万”（同上）。这难道也算是个出家人吗?！尤有甚者：

> 有杨琏真加[①] 者，世祖用为江南释教总统，发掘故宋赵氏诸陵之在钱塘、绍兴者（计有宁宗、理宗、度宗、杨后四陵）及其大臣冢墓凡一百一所；戕杀平民四人；受人献美女、宝物无算；且攘夺盗取财物，计：金一千七百两，银六千八百两，玉带九，玉器大小百一十有一，杂宝贝百五十有二，大珠五十两，钞一十一万六千二百锭，田二万三千亩；私庇平民不输公赋者二万三千户。他所藏匿未露者，不论也。（同上）

尤为令人发指的是：

> 截理宗顶（骨）以为饮器，弃骨草莽间。是夕，闻四山皆有哭声。……既而……复发徽、高、孝、光四陵及诸后陵，徽宗柩中，止有朽木一段。……未几，……裒诸陵骨杂置牛马枯骼中。……杭人悲感，不忍仰视。（《续资治通鉴》卷一八四）

这样一个穷凶极恶、灭绝人性的恶棍，竟然充任“释教总统”。而在他的罪恶暴露以后，“帝犹贷之死，而给还其人口、土田”（《元史·世祖纪一四》）。元朝皇帝之纵容豪僧为恶，竟然到了这等地步！正因为如此，那帮豪僧，就更加有恃无恐，大胆胡为了。《元史·释老传·帝师传》里，还有这样的记载：

> 又，至大元年（1308），上都开元寺西僧强市民薪，民诉

① 据说，此人为西夏后裔党项族人。

诸留守李璧。璧方面询问其由，僧已率其党持白梃突入公府，隔案引璧发，捽诸地，捶扑交下，拽之以归，闭诸空室，久乃得脱；奔诉于朝，遇赦以免。二年（1309），复有僧龚柯等十八人，与诸王合儿八剌妃……争道，拉妃堕车殴亡，且有犯上等语，事闻，诏释不问。

欺民、侮官，殴辱王妃，甚至还有“犯上等语”，而朝廷竟也不闻不问。怙势豪僧，自然就更加无法无天了。而另一方面，宣政院却还要“取旨”规定：“凡民殴西僧者，截其手。骂之者，断其舌。”（《元史·释老传·帝师传》）虽然由于当时尚居东宫的仁宗“闻之亟奏，寝其令”（同上）因而使得宣政院的这一“立法”未能付诸施行，但是，宣政院的这种助豪僧为恶的意图，却还是清楚地暴露出来了。

上面这些，可以说只是在帝师制度下必然导致的一个方面。另一方面，则是豪僧利用宗教，大搞淫秽。据《元史·释老传·帝师传》记载，帝师之徒所搞的宗教活动的名目，约有二三十种之多，除了一些尚属一般意义的宗教项目之外，较为突出的，便是一些淫秽的事情。《续资治通鉴》（卷一九五）里，有这样的记载：

成宗大德九年（1305），二月间，“建大天寿万宁寺，中塑秘密佛像，其形丑怪。皇后幸寺见之，恶焉，以帕障其面而过”。

很明显，这种使皇后也感到不堪入目、“其形丑怪”的“秘密佛像”，当必是“欢喜佛”之类的双身像。由于很能投合生活荒淫者的所好，所以也必然地会受到元王朝统治者的欣赏和喜爱。而到了顺帝的时候，这种污秽的东西，更是达到了恶性发展的地步。《元史·顺帝纪六》记载：

至正十三年（1353），“（丞相）哈麻及（其妹婿、集贤殿学士）秃鲁帖木儿等，阴进西僧于帝，行房中运气之书，号

'演揲儿法'（意为'大喜乐'）。又进西番僧，善秘密法。帝皆习之"。

这里所谓的"房中书"、"秘密法"，当必都是"双身法"，所以称之为"大喜乐"。对于这些助长荒淫的东西，顺帝都带头"习之"。《续资治通鉴》（卷二一一）还记载：

> 秃鲁帖木儿（图鲁特穆尔）又"荐西番僧策琳沁（伽璘真）于帝。其僧善秘密法，谓帝曰：'陛下虽尊居万乘，富有四海，不过保有一世而已。人生能几何？当受此秘密大喜乐禅定。'帝又习之。其法亦名双修法，曰延彻尔，曰秘密，皆房中术也。帝乃诏以西天僧为司徒，西番僧为大元国师"。

这个"秘密法"的传授者，身为僧人，却诲人以淫，其卑秽可知。因为他所传授的"秘密法"深投顺帝之所好，所以他还因此而荣受厚赏。荒淫的元顺帝，还命人"取良家女奉之"于该僧，"谓之供养"。顺帝本人，也"日从事其法"。顺帝亲信，还"刺探贵人之命妇及士庶之室家，择其美而善淫者，媒入宫中，数日乃出"。帝与嬖幸，"相与亵狎，甚至男女裸处。号所居室曰'色济克乌格依'，译言事事无碍也。居臣宣淫，而群僧出入禁中，无所防闲，丑声秽行，著闻于外，虽市井之人，亦恶闻之"。如此的白昼宣淫、秽乱宫廷的下流勾当，其教授师、导演者，竟然也是僧人！其人、其法的堕落、污浊，于此当可想见。

上述两个方面的情况，即豪僧的横行不法与秽僧所导演的宣淫活动（顺便指出：修"秘密法"者，往往是既豪且秽、集豪秽于一人），可说是帝师制度下的两项副产物。当然，就协助元王朝统治藏族地区，即所谓"因其俗而柔其人"这一主要方面说来，帝师制度，可说是起了它应有的作用的；但是，就它给当时带来的消极后果和影响说来，则确如《元史·释老传·帝师传》所说的，其"为害不可胜言"。

第三节　汉地佛教简况

在元王朝“崇佛”政策的影响下，在藏族佛教由于帝师制度而大受其惠的同时，汉地佛教也分享到相当的好处。据《元史·世祖纪一三》的记载：

> 至元二十八年（1291），十二月间，“宣政院上天下寺宇四万二千三百一十八区，僧尼二十一万三千一百四十八人”①。

寺院经济，也很可观。虽然从现有材料中，一时还搞不出元代寺院经济的完整数字，但是，从上文各个皇帝的大量赐予中，已可约略看到，元代寺院的经济，是颇为雄厚的。这里，不妨再引几个材料，以资参考。成宗大德三年（1299），七月间，“中书省臣言：江南诸寺，佃户五十余万”（《元史·成宗纪三》）。由此便可以想见江南寺院占有土地数量之多。文宗至顺元年（1330），十一月间，“以临江，吉安两路天源延圣寺田千顷所入租税，隶太禧宗禋院”（《元史·文宗纪三》）。一寺两路，占田千顷，僧侣地主，如此巨富。元代寺院，除了占有大量的土地之外，有的还经营工、矿、商业以及开当铺、旅店等业。大的寺院，都有专门管理财经的机构（如“田赋提举司”、“民佃提领所”等等）；而太禧宗禋院，据说还专门主管寺院土地。由于朝廷的支持，寺院经济得到了恶性的发展。以致上文提到的那位（武宗时的）监察御史张养浩，在其《上时政书》中的第“九曰异端太横”里，不无感慨地说道：“臣尝略国家经费，三分为率，僧居二焉！”（《续资治通鉴》卷一

---

① 《元史·地理志一》记载：至元二十七年（1290），全国有户“一千三百一十九万六千二百有六，口五千八百八十三万四千七百一十有一，而山泽溪洞之民不与焉”。

九七）当然，张养浩的话，可能有些夸张，但是，元代寺僧广有财富，当是勿庸置疑的。以佛法的名义占有财富，而实际上享受这些财富的，则是僧人自己。俗话说“饱暖思淫俗”，确有一定道理。寺院既是那样的富有，僧人（当然首先是当权的僧人）自然就要尽情地享受。“且僧道作商贾，有妻子”（《元史·成宗纪二》）。这种僧人，当然不会再去过那种晨钟暮鼓的清修生活。“今释……氏之徒，畜妻、育子，饮醇、啖腴。”（《续资治通鉴》卷一九七）完全是一伙身着僧装的地主。“僧徒贪利无已”；“其余杀人之盗，作奸之徒，夤缘幸免者多至；……而任其人可谓滥矣”（《元史·释老传·帝师传》）！“任人唯滥”，这也是当时的寺僧情况。被封为司徒的大圣万安寺寺主严吉祥，因“盗公物，畜妻孥”（《元史·文宗纪四》）而受到了御史台臣的纠举。此外，诸如“淫僧”、“僧尼亵渎”一类的字眼，在《元史》的有关记载中，屡见不鲜。禅僧印简就曾感叹：“我观今日沙门，少护戒律，学不尽礼，身远子道。”（《佛祖历代通载》卷二一《海云印简》）僧尼们的堕落，也标志着寺院的富有。

元代汉地的佛教，就是在这种历史背景下继续存在着。

至元二年（1265），二月间，世祖诏谕总统所：

> 僧人通五大部经者为中选；以有德业者为州郡僧录、判正，副都纲等官。仍于各路设三学讲、三禅会。（《元史·世祖纪三》）

这里所谓的“五大部经”，究何所指，不大清楚；而“于各路设三学讲、三禅会”，意思却是清楚的，那就是表示要戒、定、慧并重，或者是禅、教、律并重。《元史·释老传》里，明白地说过：

> 若夫天下寺院之领于内外宣政院，曰禅，曰教，曰律，则固各守其业。

说明元代的佛教寺院，是区分为禅、教、律三类的。其实，就元

代佛教说来，所谓的禅、教、律，不过只是“各守其业”、传习旧说而已，并没有什么新的特色，因而也就无足论者。因此，对于教（包括天台、贤首、唯识三宗）、律二家的情况，拟置而勿论，这里，且就元代禅宗的某些情况，稍叙及之。

成吉思汗的得力辅弼、蒙元王朝的开国元勋耶律楚材，在其《万松老人评唱天童觉和尚颂古从容庵录序》里说：“昔予在京师，禅伯甚多。”京师如此，江南亦然。可见，元代禅宗，还是不乏其人的。不过，真能勉强维持其门庭的，则主要是曹洞、临济两家而已。前者的主要代表人物，是万松行秀；后者的主要代表人物，则是海云印简和云峰妙高。

行秀（1166—1246），号万松，俗姓蔡，河内解（今河南洛阳附近）人。少年出家，受具戒后，到河北各地参访游学。后受元太祖成吉思汗的召命，住持燕京万寿寺。晚年退居从容庵，自号“万松老人”。行秀与耶律楚材的交谊很深，耶律楚材对于行秀也很推崇。

行秀死于元定宗元年（1246），八十一岁。

行秀著有《万松老人评唱天童觉和尚颂古从容庵录》六卷，内容是“评唱”宋代明州天童寺禅僧正觉的《颂古百则》。这部书，是行秀的再写稿（据说，初稿失于兵革，后在耶律楚材的敦促之下再写出来）。耶律楚材这位元代名相，原来也是一位非常热心于禅教的人。他自述其向行秀学禅的勤苦情况说：

> 予既谒万松，杜绝人迹，屏斥家务，虽祁寒大暑，无日不参；焚膏继晷，废寝忘餐者，几三年。误被法恩，谬膺子印。以“湛然居士从源”目之。……（《万松老人评唱天童觉和尚颂古从容庵录序》）

后来，耶律楚材应成吉思汗之召，“赴行在，扈从西征”，从此离开行秀，去佐助成吉思汗打天下，“与师相隔，不知其几千里也”。

他鉴于正觉的“《颂古》百篇，号为绝唱”，于是，坚请万松评唱是颂，“开发后学，前后九书，间关七年，方蒙见寄”。这表明，在行秀再度写出这部《评唱》一书上，耶律楚材确是起了促成作用的。书写出后，行秀就寄一份给耶律楚材，耶律楚材自述其得到这部《评唱》之后的情况，说：

> 予西域伶仃数载，忽受是书，如醉而醒，如死而苏，踊跃欢呼，东望稽颡，再四披绎，抚卷而叹曰：万松来西域矣！（同上）

对于行秀的评价是很高的：

> 其参学之际，机锋罔测，变化无穷，巍巍然若万仞峰莫可攀仰，滔滔然若万顷波莫能涯际；瞻之在前，忽焉在后，（同上）

简直把行秀神化了。耶律楚材对于《评唱》的评价也是很高的：

> 其片言只字，咸有指归，结款出眼，高冠今古，足为万世之模楷。非师范人天、权衡造化者，孰能与于此哉？予与行宫数友，旦夕游泳是书，如登大宝山，入华藏海，互珍奇物，广大悉备，左逢而右遇，目富而心饫，岂可以世间语言形容其万一耶？（同上）

不久，又在耶律楚材的促成之下，这部《评唱》即刊行问世了。行秀在《评唱天童从容庵录寄湛然居士书》里，说到他撰写这部《评唱》的经过和意义时写道：

> ……天童老师颂古，片言只字，皆自佛祖渊源流出，学者罔测也。……万松昔尝评唱，兵革以来，废其祖稿，迩来退居燕京报恩，旋筑蜗舍，榜曰“从容庵”，图成旧绪，适值湛然居士劝请成之，老眼昏华，多出口占，门人笔受。其间繁载机缘事迹，一则旌天童学海波澜，附会巧便；二则省学人检讨之功；三则露万松述而不作，非臆断也。窃比佛果

《碧岩集》，则篇篇皆有示众为备，……至于著语出眼，笔削之际，亦临机不让！

行秀在这里告诉人们，他“昔尝评唱”过正觉的《颂古》，只是“兵革以来，废其祖稿”，在耶律楚材的敦促之下，再次写出了这部《评唱》。这段话还表明，行秀对于他这部《评唱》，是颇为自许的：师道在我，“临机不让”！从书的结构说来，行秀的这部《评唱》，分明是在模仿克勤的《碧岩集》（《所谓“窃比佛果《碧岩集》”云云，正说明他是在有意模仿）。这里，姑且节录一则，以资参考：

第一则，世尊升座。

示众云：闭门打睡，接上上机。……

举世尊一日升座，今日不著便。文殊白槌云：“谛观法王法，法王法如是。”知佗是何心行。世尊便下座。别日再商量。

师云：圆收十号①，出世独尊，抖擞眉毛，昂藏鼻孔。讲肆谓之升座，禅林号曰上堂，诸人未到法堂，万松未出方丈，向那时荐得，已是落三落四了也。……至今开堂末后，白槌云：“谛观法王法，法王法如是。”举此例也，世尊便下座，且救得一半，那一半分付天童，颂云：一段真风见也么？

莫教飘入眼特地出还难。绵绵化母理机梭，参差蹉了交络。织成古锦含春象，大巧若拙。无奈东君漏泄何。阴阳节气无曲狗，不相饶。

师云：天童道“一段真风见也么”？为复世尊升座处是一段真风？天童举颂处是一段真风？万松清益处是一段真风？恁么则成三段了也，如何是一段真风？况诸人各各有分，也好

① 佛经上说，佛有十号：1、如来；2、应供；3、正编知；4、明行足；5、善逝；6、世间解；7、无上士；8、调御大夫；9、天人师；10、佛——世尊（如果把“佛”和“世尊”分开，则为十一号）。

参详。又道“绵绵化母理机梭”；化母，化工造物之别号。儒道二教宗于一气，佛家者流本乎一心。……万松道：此曹洞正宗，佛祖命脉，机纽衔于枢口，转处幽微；绵丝吐于梭肠，用时绵密。何得与邪因、无因同日而语哉？向下颂世尊蕴藉将来道：“织成古锦含春象”，虽是如虫御木，偶尔成文，其奈闭门造车，出门合辙。末后文殊与折倒，却道“无奈东君漏泄何”。文殊白槌，世尊便下座。……尔道那个是东君漏泄处？殷勤为解丁香结，放出杖头自在春。

所谓“世尊升座”、“文殊白槌”的“公案”，纯属虚构，毫无史据。围绕一个虚构的公案，又是，“颂”扬，又是“评唱”，空口说白话，像煞有介事。而其文体结构，简直就是克勤《碧岩集》的再现。通篇《评唱》，文字和内容，大致就是这样。尽管就思想上说来，它完全是因袭宋代禅宗，但是，在元代能够出现这样的作品，毕竟反映出了当时的禅宗多少还是有点生气的。此外，行秀还著有《祖灯录》（六十二卷）、《辨宗论》等书。“得法”门人，据说有一百多人。

印简（1202—1257），字海云，俗姓宋，山西岚谷宁远（今山西岚县治）人。自幼出家，十一岁即受具戒，成年之后，游方参访，于“杖策之燕”途中，“过松铺值雨，宿于岩下，因击火，大悟，自扪面门曰：‘今日始知眉横鼻直！’”《（佛祖历代通载》卷二一《海云印简》）“今日始知‘眉横鼻直’”，便是印简“大悟”之后的意境。这和某禅僧“开悟”之后，方才知道“尼姑原来是女人做的”一样，在禅家说来，可能是想以此来表示他们那种高深莫测的“禅机”、“悟境”，即寓于尽人皆知的常识之中，但是，这种“悟境”，这种“禅机”，说穿了也不过只是一种笑谈而已。印简于“大悟”之后，又经过一段时间的游方（在此期间，他曾到了燕京），便在兴州（今河北滦平县西南）仁智寺“出世”开堂；

并历任涞阳兴国寺、兴安（今河北承德县治）永庆寺以及燕京大庆寿寺等处的住持。印简死于元宪宗七年（1257），五十六岁。

元武宗至大二年（1309），内翰赵孟頫奉敕撰《临济正宗之碑》，内称："海云大宗师简公，……性与道合，心与法冥，细无不入，大无不包。师住临济院，能系祖传以正道统，佛法盖至此而中兴焉。"给予印简以很高的评价。赵碑还说："……二十八传，至于少林。赫赫少林，师我震旦，使为佛种，不锲而断，传十世后，而得临济，为首坦然，如指而示；又十六世，是为海云，坐祖道场，能绍厥闻。"列印简为中兴禅宗的临济第十六代祖师。印简曾有僧、俗两位再传弟子：一是西云安，历世祖、成宗、武宗三朝，武宗赐以"临济正宗之印"的玉印，封为荣禄大夫、司空。赵碑所谓"至西云公，能嗣其业，据师子座，为众演说，闻者赞叹，信者乡风，得者如宝，悟者如空"，说的就是西云安。另一就是刘秉忠。刘原为僧人，名子聪，后因结识忽必烈，遂见信用。《元史·刘秉忠传》说他："久侍藩邸，积有岁年，参帷幄之密谋，定社稷之大计。"表明他佐助忽必烈，建立了功勋。世祖即位，诏复初姓，更名秉忠，赐以官邸，并以翰林侍读学士窦默之女妻之；拜光禄大夫，位太保，参领中书省事。死后赐太傅，封赵国公，谥曰"文贞"。刘秉忠，可说是元代继耶楚材之后又一位性喜禅学而备位大臣的人。赵碑所谓"俾大弟子，为帝股肱"，说的就是刘秉忠。印简由于有了这样显赫的再传弟子而声望益高。

印简曾说："包含法界，子育四生，其事大备于佛法境中。……若论社稷安危，在民之休戚；休戚、安危，皆在乎政，亦在乎天。在天、在人，皆不离心。"（《佛祖历代通载》卷二一《海云印简》）这样直截了当地表明政治见解，宣扬唯心主义，倒也算是摆脱了某些禅僧的老框框；当然，若说印简的禅宗见地，那自然还是他的那种"眉横鼻直"的"悟境"。

妙高（1219—1293），字云峰，句之长溪（今属福建）人。自幼“嗜书力学，尤耽释典”（《佛祖历代通载》卷二二《云峰妙高》）。出家后，历参禅僧；后奉朝旨，住持金陵蒋山，“十有三载，众逾五百”。当时，禅、教之间，斗争剧烈。至元二十五年（1288）春，元世祖召集禅、教、律各派代表人物进京“廷辩”，妙高亦“拉一二同列赴京”，参加辩论。在这场“廷辩”中，妙高讨了个大没趣。据《佛祖历代通载》（卷二二）的记载（关于这场“廷辩”，《佛祖历代通载》与《佛祖统纪》（卷四八）的记载，有所不同），正当妙高大讲禅法、并且还在玩弄“机锋”之际，世祖突然问道：“吾也知尔是上乘法，但得法的人，入水不溺，入火不烧，于油锅中坐，汝还敢么?!”妙高说：“不敢。”世祖问：“为甚不敢?”妙高说：“此是神通三昧，我此法中，无如是事。”世祖“遂以龙袖西拂”，表示不高兴。① 其实，禅宗也和佛教其他各派一样，空口说白话地瞎吹一气还可以，一要讲真格的，就不行了。妙高说禅法之中不讲神通，这是当面说谎。因为，在禅宗的各种《灯录》里，讲神通的，屡见不鲜，只不过，凡讲神通的地方，都说的是“前人”的事，也就是无法“见证”的事；如果讲当前，那就不敢瞎吹了，那就只好说“我此法中，无如是事”了。

元代佛教中，还有一个派生物，叫做白云宗。

白云宗，产生于北宋末年，据《佛祖统纪》（卷五四）和《释氏稽古略》（卷四）等佛教史料的记载，有个孔氏了，洛京登封人，幼习儒业，后因阅读《法华经》，遂决意出家，法名清觉，自号本然。宋哲宗元祐年间，游方至浙，先住杭州灵隐寺，后迁至灵隐

① 《佛祖历代通载》（卷二二）把“遂以龙袖西拂”当作“皇情大悦”的表示，显系自我解嘲之谈。

寺后山上的白云庵，遂自立一宗，号白云宗。宋徽宗崇宁年间，又迁至钱塘江边、六和塔下开化寺后的紫云庵居住，信者日多。清觉乃著《证宗论》、《三教编》、《十地歌》等，宣扬素食、念佛、行善（但却允许僧人蓄发、娶妻），并无许多繁琐教义，所以比较容易地为一般下层群众所接受。清觉死后（清觉死于宋徽宗宣和三年〔1121〕，年七十九），他的徒众继续活动在江南一带。到了元代，白云宗似乎还有一些发展。元仁宗延祐六年（1319），十月间，中书省奏称："白云宗总摄（按：总摄，即总统）沈明仁（按：沈曾被封为司空），强夺民田二万顷，诳诱愚俗十万人，私赂近侍，妄受名爵，已奉旨追夺；请汰其徒，还所夺民田。其诸不法事，宜令核问。"有旨："朕知沈明仁奸恶，其严鞫之。"（《元史·仁宗纪三》）看来，白云宗到了元代，已由宋代初创时"劝善"的教派，变成了一个为首者颇为"奸恶"的教派了。不过，沈明仁这次似乎并没有受到多大的"严鞫"，更没有真正的服罪。因为，延祐七年（1320），正月间，浙江行省丞相又有如下的奏言："白云僧沈明仁，擅度僧四千八百余人，获钞四万余锭，既已辞伏，令遣徒沈崇胜潜赴京师，行赂求援。请……治其罪。""从之。"（同上）这次，白云宗可能真的受到了取缔。

同白云宗颇为近似的，还有一个白莲教。南宋绍兴初，吴郡（今江苏吴县）延祥院僧人子元，劝男女信众勤修静业，念佛、吃素。开始时称为白莲菜，后来改称白莲教。它只提倡吃素、念佛（也允许僧人畜妻生子），没有什么繁琐教义，所以一时间在下层群众中也颇有一些影响。元朝末年，它还一度同一部分农民运动发生了关系，成为号召群众的旗帜。

曾经有人评论白云宗和白莲教说："……白莲、白云，处处有习之者，大抵不事荤酒，故易于裕足；而不杀物命，故近于为善。愚民无知，皆乐趋之，故其党不劝而自盛。甚至第宅姬妾，为

‘魔女’（按：这里的所谓‘魔女’，当系指这两个教派的女信徒）所诱，入其众中，以修忏、念佛为名，而实通奸秽。有识士夫，宜加禁止。”（《佛祖统纪》卷五四）看来，白云宗、白莲教这两个宗教变种，愈到末流，愈加污秽，从而也就愈加不见容于自命清高、实更伪善的上流社会。所谓“有识士夫，宜加禁止”，便是这种情况的反映。

中编　明代佛教思想

第三章　明王朝与佛教

第一节　概　述

靠农民起义起家、又被农民起义推翻的明王朝，处于中国封建社会后期。这个王朝，共有十六个皇帝①，历时二百七十多年(1368—1644)。

有明一代，疆土广延，“禹迹所奄，尽入版图”，为“近古以来所未有”。(《明史·地理志一》)明代户口，迭有增减。据《明史·食货志一》的记载，明太祖洪武二十六年(1393)，“天下户一千六十五万二千八百七十，口六千五十四万五千八百十二”；而到了孝宗弘治四年(1491)，则有“户九百十一万三千四百四十六，口五千三百二十八万一千一百五十八”。承平日久，户口反而大减，其主要原因，据说是由于或“投倚于豪门，或冒匠窜两京，或冒引

① 即太祖、建文帝、成祖、仁宗、宣宗、英宗(前后)、景帝、宪宗、孝宗、武宗、世宗、穆宗、神宗、光宗、熹宗、庄烈帝。

贾四方，举家舟居，莫可踪迹也”。到了神宗万历年间，户口又有所增加，万历六年(1578)，有“户一千六十二万一千四百三十六，口六千六十九万二千八百五十六”。视之洪武年间，所增无几。

据《明史·食货志一》的记载，洪武“二十六年核天下土田，总八百五十万七千六百二十三顷，盖骎骎无弃土矣”。这可说是有明一代耕地最多的时期。但按明制，田“凡二等，曰官田，曰民田。…… 学田，皇庄，牧马草场，城壖苜蓿地，牲地，园陵坟地，公占隙地，诸王、公主、勋戚、大臣、内监、寺观赐乞庄田，百官职田，边臣养廉田，军、民、商屯田，通谓之官田。其余为民田”。而“其余民田”，多数为大小地主所占有，真正为农民所有的，恐怕就很少了。到了孝宗弘治十五年（1502），“天下土田止四百二十二万八千五十八顷”。较之洪武年间，减少了一半多。在这些大大减少了的耕地面积中，官田占七分之一。所减少之田地，并不是都荒废了，而是“非拨给于王府，则欺隐于猾民”，多半都被王公豪强侵占了。到了神宗万历六年（1578），“总计田数七百一万三千九百七十六顷，视弘治时赢三百万顷”。这是由于张居正实行丈量田亩的结果。但在丈量土地时，“有司争改小弓以求田多，或掊克见田以充虚额”。则多出来的土地数目，多半是浮夸不实的。“北直隶、湖广、大同、宣府，遂先后按溢额田增赋”。土地其实并没有什么增加，而这些地区老百姓的租税负担却更为加重了。在明代的土地占有中，“而为民厉者，莫如皇庄及诸王、勋戚、中官庄田为甚”。弘治年间，“畿内皇庄有五，其地万二千八百余顷；勋戚、中官庄田三百三十有二，其地三万三千余顷。管庄官校，招集群小，称庄头、伴当，占地土，敛财物，污妇女。……民心伤痛入骨”。“畿内”(京郊)尚且如此，远方可想而知。神宗分封儿子福王，“括河南、山东、湖广田为王庄，至四万顷；群臣力争，乃减其半”。而“王府官及诸阉丈地征税，旁午于道，扈养厮役廪食以万计，渔敛惨毒不忍闻。

驾帖捕民，格杀庄佃，所在骚然。……中叶以后，庄田侵夺民业，与国相终”。有明一代，贵族地主就是这样的兼并土地，渔夺百姓。

政治上，明王朝实行了最大限度的皇权统治。它不是一般的集权于中央政府，而是集权力于皇帝个人（虽然其间也曾几度集权于权阉）。洪武十三年(1380)春，朱元璋借口左丞相胡惟庸“谋反”，在肆意诛杀之余(此案前后共“族诛”三万多人)，“罢中书省，废丞相等官”(《明史·太祖纪二》)，“设府、部、都察院分理庶政，事权归于朝廷”。并且规定：以后“嗣君不许复立丞相。臣下敢以请者置重典”(《明史·太祖纪三》)。废置丞相，就是为了防止分皇帝的权。所谓“事权归于朝廷”，其实就是大权归于皇帝。终明之世，都不再设宰相。这在明以前的历代封建王朝中是没有先例的。为了建立最高的皇权统治，明朝皇帝的权力膨胀到了最大的限度。

为了维护王朝的统治，明王朝的最高统治者们除了使用暴力(已达到了恐怖的程度)，还利用各种思想工具。首先，是利用正统的儒家思想。开国之初（洪武元年），朱元璋就对臣下说：“天下甫定，朕愿与诸儒讲明治道。”(《明史·太祖纪二》)为此，确立了“八股取士”的考试制度，通过这一制度，把知识分子的思想牢牢地禁锢在八股文的框框里，禁锢在儒家思想的范围内（虽然也有不受禁锢的，但终究是少数)。儒家思想成了明王朝钦定的御用思想。其次，明王朝也利用道教为其封建统治服务。还在创业的时候，朱元璋就利用道人周颠和铁冠子来为他编造神话，进行宣传。即位之后，他自觉“罔知前代哲王之道，宵昼遑遑，虑苍穹之切鉴，于是问道诸人，……”(《明太祖文集》卷一五《道德经序》)这里所问的“道”，无疑就是指道教。洪武元年(1368)，立玄教院（四年废)。同年，龙虎山的正一派道士张正常(原为“天师”)来朝，朱元璋封他为“真人”(同时去其“天师”之号)，正二品，世袭。十五年，置道录司（在各府、州、县分别

设置道纪司、道正司、道会司），掌管天下道教事务。成化中，道士被封为“真人”、“高士”及“正一演法”等道官的，多达一百二十三人。道士们大被封赏一事，表明道教受到重视。明王朝对于佛教，同样是大加利用的。曾经做过几年小和尚的明太祖，对于佛教是怀有感情的，当然更要利用佛教来为他的王朝服务（下详）。洪武元年，立善世院（四年废）；十五年，在中央，设僧录司，置左、右善世二人（正六品），左、右阐教二人（从六品），左、右讲经二人（正八品），左、右觉义二人（从八品）。在各府，设僧纲司，置都纲一人（从九品），副都纲一人。在各州，设僧正司，置僧正一人。在各县，设僧会司，置僧会一人。还明文规定：“在京、在外僧道衙门，专一简束僧道，务要恪守戒律，阐扬教法。如有违犯清规、不守戒律及自相争讼者，听从究治，有司不许干预。”（《释氏稽古略续集》卷二）可见僧道衙门的权限还是很大的。二十四年，“清理释、道二教，限僧三年一度给牒。凡各府、州、县寺、观，但存宽大者一所，并居之。凡僧、道，府不得过四十人，州三十人，县二十人。民年非四十以上、女年非五十以上者，不得出家”（《明史·职官志三》）。这算是一种限制措施了，但这不过是一种表面文章，并未认真贯彻执行。所以，它对于佛教的发展并没有多大的影响①。此外，明王朝还把佛教寺僧分为禅、讲、

① 据《明史·地理志一》的记载：“终明之世，……府百有四十，州百九十有三，县一千一百三十有八。”则全国佛寺最多也只一千多所，僧尼最多也不过二三万人。而据《明史》、《明会典》等史书记载，到了明宪宗成化年间，光北京即有“佛至千余寺”（《明史·王恕传》）。万历年间，“京师……名蓝精刹甲宇内，三民居而一之”（陈垣《明季滇黔佛教考》卷三《士大夫之禅悦及出家第十·王元翰》）。甚至“版图仅五十里”的“宛平一县”，竟也有佛教寺庵三百五十一所（内：寺二百一十一所，庵一百四十所）（沈榜《宛署杂记》卷一九《僧道》）。可见其时佛寺之多。至于僧尼，元代曾有二十多万人，入明以后，想来不会有多大的减少。洪武初年，僧尼几万人，那不过是就官给度牒的数字而言，实有人数，决不止此。成化年间，僧尼已达五十万人。正德二年（1507）五月间，一天之内，即“度僧道四万人”。可以想见，当时的僧尼的实有数字，远远超过了洪武二十四年官方规定的限额。

教三类："其禅，不立文字，必见性者方是本宗。讲者，务明诸经旨义。教者，演佛利济之法，消一切现造之业，涤死者宿作之愆，以训世人。"（《释氏稽古略续集》卷二）这里所谓的"禅"，是指禅宗；所谓的"讲"，是指禅宗以外的其他宗派；所谓的"教"，则指专门靠给人家念经来挣钱的"经忏僧"或"应赴僧"，这可说是一种宗教商贩。洪武二十四年，还颁布了《申明佛教榜册》，明文规定了经忏价格："赴应世俗，所酬之资，验日验僧，每一日每一僧钱五百文；主磬、写疏、召请三执事，每僧各一千文。""陈设诸佛像，香灯供给，阇黎等项劳役钱一千文。"（同上）和尚给人家念经，由官方定出价格，这可算是官办佛事。在这里，佛教完全商品化了。洪武年间，还对试僧、给牒等制度作了规定，敕僧录司造僧籍册，刊布寺院，互相周知，名为《周知板册》。洪武、永乐间，先后于南京、北京官刻佛教大藏经，称为《南藏》、《北藏》。

在优遇汉地佛教的同时，为了"化愚俗，弭边患"（《明史·西域传三》），还对藏族僧人大事封赏。洪武年间，曾先封前元摄帝师喃迦巴藏卜为"炽盛佛宝国师"；后又继封几名藏僧为"国师"、"大国师"。永乐以后，更进一步封藏僧为"王"、"法王"等①，致使"其徒交错于道，外扰邮传，内耗大官，公私骚然"（《明史·西域传三》）。

总之，明王朝在利用儒家、道教的同时，也把佛教作为一种思想工具而大加利用。下面，且就太祖、成祖、武宗三人同佛教的关系，略加叙述。

---

① 据《明史·西域传三》记载，藏僧有封为大宝法王、大乘法王、大慈法王、大德法王以及阐化王、赞善王、护教王、阐教王、辅教王的。成祖时，除封王及法王外，还封佛子二人，大国师九人，国师十八人。到武宗时，"法王、佛子、禅师、国师之号，充满京师"（王颂蔚《明史考证捃逸》卷四二）。

第二节　明太祖与佛教

一、小和尚出身的明太祖

朱元璋（1328—1398），在青少年时代，曾经过了一段贫苦流浪的生活。十七岁时，到家乡（濠州，今安徽凤阳）的皇觉寺里当和尚。二十五岁（1352），投到郭子兴部下，参加了农民起义军。在十多年的戎马生涯中，由小兵、下级军官一直做到大元帅、吴王；四十一岁，正式登基做明王朝的开国皇帝，直到七十一岁（1398）死去，做了三十一年的皇帝。朱元璋在总结他三十一年的皇帝生活时说："朕膺天命三十有一年，忧危积心，日勤不怠，务有益于民。"（《明史·太祖纪三》）表示他是一个为民忧心、为国操劳的好皇帝。诚然，小和尚出身、靠农民起义起家而又背版了农民阶级的朱元璋，作为一代开国皇帝，确是很有作为的。他"起自寒微"，"灼见情伪"（同上），懂得民间疾苦。开国之初，他也确曾想过要抑制豪强，"惩创奸顽"（同上），与民生息。但是，从根本上说来，他只能代表地主阶级的利益，维护地主阶级的利益，特别是维护朱明王朝的利益了。为了能够保持朱明王朝的长治久安，百代不衰，他不惜大杀功臣，大兴文字狱。洪武十三年（1380），"左丞相胡惟庸谋反，……伏诛"（《明史·太祖纪二》）。前后因胡案而被"族诛"的，达三万多人。"株连蔓引，迄数年未靖。"（《明史·胡惟庸传》）他并且煞有介事地"作《昭示奸党录》，布告天下"（《明史·太祖纪三》），表示"杀人有理"。二十六年，"凉国公蓝玉以谋反，……坐诛"，并"颁《逆臣录》于天下"。（同上）前后因蓝案而被"族诛"的达一万五千多人。开国

元勋中，文臣以李善长[1]为代表，武将以徐达[2]为代表，几乎无一幸免。据说，朱元璋非常敬仰刘邦的为人，并刻意效法之。那末，在对待功臣寡恩、滥杀这一点上，朱元璋不仅在步刘邦的后尘，而且还远远超过了刘邦。因为，"汉高诛戮功臣固属残忍，然其所必去者，亦止韩、彭，至栾布，则因其反而诛之。卢绾、韩王信，亦以谋反有端而后征讨。其余萧、曹、绛、灌等，方且倚为心膂，欲以托孤、寄命，未尝概加猜忌也"（赵翼《廿二史札记》卷三二《明史·胡蓝之狱》）。唯独朱元璋，"藉诸功臣以取天下，及天下既定，即尽举取天下之人而尽杀之，其残忍实千古所未有"（同上）。其所以如此，一则，"盖雄猜好杀，本其天性"；再则，朱元璋"起事虽早，而天下大定，则年已六十余，懿文太子又柔仁，懿文死，孙更孱弱，遂不得不为身后之虑。是以两兴大狱，一网打尽。此可以推见其心迹也"。（同上）为了确保自己的子孙后代能够稳坐江山，无人造反，不惜对创业元勋斩尽杀绝，以为这样就可以万世太平了。他哪里想到，在他死去不久，就"祸起萧墙"，他的儿子居然起来造他孙子的反。虽然江山仍然是朱家的，但他"钦定"的继承人，却被推翻（甚至是被杀害）了。这是朱元璋始料所未及、也是不以他的意志为转移的吧。

朱元璋在大杀功臣的同时，还大兴文字狱，他用吹毛求疵、任意歪曲等等的恶劣手法，从文字中罗致罪名，枉杀无辜。朱元璋的忌讳非常多，只要认为是触犯了他的忌讳，那犯忌的人就会招来杀身之祸。例如，他曾当过和尚，因此特别忌讳僧（生）、光、秃

---

① 胡惟庸被杀十年之后，有人告发李善长也是胡党，这时李已七十七岁，遂以"大逆不道"罪，"并其妻、女、弟、侄家口七十余人诛之"（《明史·李善长传》）。

② 吴晗《朱元璋传》（第七章《统治阶级的内部矛盾》——《一、胡蓝党案》）记载："徐达为开国功臣第一，洪武十八年（1385）生背疽，据说这病最忌吃蒸鹅，病重时，元璋却特赐蒸鹅，徐达流泪当着使臣的面吃下，不多日就死了。"（页255）则徐达之死，可说是朱元璋"赐死"的。

等等字样。常州府学训导蒋镇为本府作《正旦贺表》，里面有“睿性生知”的话，他把“生”字读成“僧”；祥府县学教谕贾翥为本县作《正旦贺表》，里面有“取法象魏”的话，他把“取法”读作“去发”；尉氏县教谕许元为本府作《万寿贺表》，里面有“体乾法坤，藻饰太平”两句话，他把“法坤”读作“发髡”，“藻饰太平”读作“早失太平”；杭州府学教授徐一夔作《贺表》，里面有“光天之下，天生圣人”两句话，他读了之后便大怒地说：“‘生’者僧也，骂我当过和尚；‘光’是薙发，说我是秃子。”诸如此类，不胜枚举。所有这些在文字上触犯了朱元璋忌讳的人，一律被杀，很少幸免。有一个和尚（叫来复），为了讨好朱元璋，写了一首《谢恩诗》，诗里有“金盘苏合来殊域”、“自惭无德颂陶唐”两句，朱元璋看了大为生气，认为“殊”家分开就是“歹”“朱”，分明是在骂他这个大明皇帝是“歹”徒！“无德颂陶唐”，则是骂他“无德”——缺德。于是这个向他讨好的和尚也给“斩首”了！[①] 从洪武十七年（1384）到二十九年的十三年中，因文字问题而致祸者，不胜枚举。[②] 朱元璋的凶残、猜忌，在历代的封建帝王中确是少见的。除了“依法问斩”外，他还设了“廷杖”之法。文武大臣，一言不合，立毙杖下。“刑不上大夫”这一从奴隶制社会就有的、维护统治阶级成员尊严的信条，到了朱元璋时代，也已失去了效力。尽管他当过几年小和尚，他却连一点儿“慈悲”心肠也没有了。这大约就是孟夫子所说的“居移气”的道理

---

① 《释氏稽古略续集》卷二记载：“僧来复，字见心，豫章人。通儒术，工诗文，一时名士皆与之交，与文僧宗泐齐名。后以赋诗忤上意，被刑。”当即指此。另据《补续高僧传》卷二五《来复传》称：洪武二十四年，来复被人检举曾与胡惟庸有来往，“由是得罪”，“遂罹于难”。则来复之死，还可能与胡案有牵连。

② 关于洪武年间的文字祸，赵翼《廿二史札记》卷三二《明初文字之祸》和吴晗《朱元璋传》第七章《统治阶级的内部矛盾》——《三、文字狱》里，都有较详细的记载，可以参阅。

吧。

当然，作为一代开国的封建皇帝，明太祖毕竟是一位颇有作为的皇帝。《明史》说他“以聪明神武之资，抱济世安民之志，乘时应运，豪杰景从，戡乱摧强，十五载而成帝业。崛起布衣，奄奠海宇，西汉以后所未有也”（《太祖纪·赞》）。除了最后一句未免有些过分夸张之外，这一评价，大体说来是符合史实的。

二、明太祖对佛教的利用

曾经出过家的明太祖，对于佛教多少还有所了解，也还有一些感情。他在做了皇帝之后，出于统治的需要，对于佛教的利用，可说是不遗余力的。他登基伊始（洪武元年，1368），就在南京蒋山召集僧人开会，为各大寺院选派住持，举办法会，为国“祈福”。据宋濂撰写的梵琦《塔铭》记载：“皇帝即位洪武之元年，端居穆清，悯念四海兵争，将卒、庶民多殁于非命，精爽无依，非佛世尊，不足以度之。秋九月，诏江南大浮图十余人（按：据说共“十有六人”），于蒋山禅寺作大法会。……二年，春三月，复用元年故事。”另据《明会典》和《古今图书集成释教部汇考》等文献史料的记载，洪武初，太祖几乎每年都要在南京一些大寺院里召集名僧，举办法会，并率领文武百官亲预其事。洪武六年（1373），太祖下诏，要对全国各地的僧尼普遍免费发给度牒。唐宋以来，各朝多半都是计僧售牒，叫做“免丁钱”。至此，都改为免费发给。这实际上是取消了一种很大的限制，给出家为僧者以更大的方便。以后，又规定每三年（甚至十年）发一次度牒（试僧合格，给予度牒）①。《明史·李仕鲁传》有如下记载：“帝自践

① 明景帝景泰以后，又实行了收费给牒制度，凡僧道纳米五石者，即给予度牒。之后，又仿效宋代作法，遇有灾荒，即成万甚至成十万地发给空名度牒，以作赈灾经费。这实际上是恢复了宋代鬻牒的作法，把度牒变成了商品、货币。

阵后，颇好释氏教，诏征东南戒德僧，数建法会于蒋山，应对称旨者，辄赐金襕袈裟衣，召入禁中，赐坐，与讲论，……时时寄以耳目。由是其徒横甚，谗毁大臣，举朝莫敢言。……诸僧怙宠者遂请为释氏创立职官。于是以先所置善世院为僧录司，设左右善世、左右阐教、左右讲经、觉义等官，皆高其品秩。……度僧尼道士至逾数万。”于此可见明太祖“好释氏教”之甚。为了方便僧人们的游方、传教，还曾专门颁发“圣旨”：

> 着落礼部知道：一切南北僧道，不论头陀人等、有道善人，但有愿归三宝，或受五戒、十戒，持斋、戒酒，习学经典，明心见性，……不论山林、城郭，乡落村中，恁他结坛上座，拘集僧俗人等，日则讲经说教，化度一方，夜则取静修心。钦此。（《释氏稽古略续集》卷二）

无论城乡，僧人都可以任意地去搞宗教活动。

洪武十年（1377），太祖“诏天下沙门讲《心经》、《金刚》、《楞伽》三经。命宗泐、如玘等注释颁行”（同上）。《心经》、《金刚经》都是讲空的，他要和尚们去讲这两种经典，似乎是要他们宣扬“一切皆空”的教义，但朱元璋自己，却并不相信这一套。他在其“御制”的《心经序》里说：

> ……如《心经》，每言空，不言实。所言之空，乃相空耳，除空之外，所存者，本性也。所以相空有六，谓口空说相，眼空色相，耳空听相，鼻空嗅相，舌空味相，身空乐相。其六空之相，又非真相之空，乃妄想之相为之空相。是空相愚及世人，祸及古今，往往愈堕愈深，不知其几。……其佛天之地，未尝渺茫，此等快乐，世尝有之，为之性贪而不觉，而又取其乐。……为国君及王侯者，若不作非（而）为善，能保守此境，非佛天者何？如不能保守而伪为，用妄想之心，即入空虚之境，……（《明太祖文集》卷一五）

空的是“妄想之相”，“佛天之地”的“真相”、“本性”并不空，也“未尝渺茫”，而是“世尝有之”的可资享用、可为“快乐”的极乐境界。如果执著“空相”，那不仅要“愚及世人”，而且还要“祸及古今”。既然如此，那他为什么还要让和尚们都来宣讲这种专讲空义的经典呢？归根结柢，还是为了“愚及世人”。至于他本人，是不会相信这一套的——他相信的乃是那种“未尝渺茫”、“世尝有之”的“快乐”无穷的“佛天之地”，也就是他这位“国君”和忠于他的一班“王侯”们所要永远“保守”下去的大明江山和朱家王朝。他要和尚们办法会、讲经教，都是为了替他的“佛天之地”祝福、祈祷。

明太祖不仅规定和尚们应该讲什么经，而且还规定和尚们应该怎样给人家念经。洪武十六年（1383），五月二十一日早朝时，他下达“圣旨”：

> 即今瑜伽、显密法事仪式及诸真言密咒，尽行考较稳当，可为一定成规，行于天下诸山寺院，永远遵守，为孝子、顺孙慎终追远之道，人民州里之间祈禳伸请之用。凭僧录司行文书与诸山住持并各处僧官知会，俱各差僧赴京，于府内关领法事仪式，回还后学习三年。凡持瑜伽教僧赴京试验之时，若于今定成规仪式通者，方许为僧；若不省解，读念且生，须容周岁再试。若善记诵，无度牒者，试后，就当官给予；如不能者，发为民。钦此！（《释氏稽古略续集》卷二）

由皇帝亲自出面具体规定和尚们应该怎样赶经忏、作佛事，这在历史上还是少见的；在“日理万机”之余，竟对佛教的事情想得如此周到，足见他是何等的关心佛事了。他之所以这样地关心佛教，乃是因为他清楚地看到了佛教大有助于他的“治道”。他曾说过：

> 昔释迦之为道，孤处雪岭，于世俗无干，及其道成也，善

被两间，灵通上下，使鬼神护卫而听德，故世人良者愈多，顽恶者渐少。所以治世人主，每减刑法而天下治，斯非君减刑法，而由佛化普被之然也。……使神游三界，下察幽冥，令生者慕而死者怀，景张佛教，世人因是而互相仿效，人皆在家为善，安得不世之清泰。……（同上）

为了能让“人皆在家为善”而世臻“清泰”，他这位大明皇帝就要想尽办法“景张佛教”了。他在《授善世禅师诏》中说：

佛教肇兴西土，流传遍被华夷，善世 函（函，系“凶”字的俗写，这里可作折伏之“折”解）顽，佐王纲而理道；今古崇瞻，由慈心而愿重。是故出三界而脱沉沦，永彰而不灭。……（同上）

由于佛教能够“善世函顽”、“佐王纲而理道”，所以他就要竭力护持，使之“永彰不灭”。为了表示他对佛教的热心护持，他甚至亲自过问某些寺院的住持人选之事。洪武二十一年（1388），四月二十六日，他下达“圣旨”：

灵谷、天界、能仁、鸡鸣等寺，系京刹大寺，今后缺大住持，务要丛林中选举有德行僧人，考试各通本教，方许他住持，勿得滥举。钦此。（同上）

金陵四大名刹的住持人选，必须慎重物色，“勿得滥举”。住持得人，佛教由兴，关系重大，所以须要皇帝陛下亲自过问。

当时，佛教存在着寺滥僧竄的严重情况，亟需加以整顿。为此，洪武二十四年（1391），六月六日，明太祖特地颁布《申明佛教榜册》，并为此下达“圣旨”说：

……今天下之僧，多与俗混淆，尤不如俗者甚多，是等其教而败其行，理当清其事而成其宗。令一出禅者禅，讲者讲，瑜伽者瑜伽，各承宗派，集众为寺。有妻室愿还俗者听，愿弃离者听。僧录司一如朕命，行下诸山，振扬佛法以善世。

仍条于后。

《榜册》内容，共有十条，较为重要、值得录出的有：

一、自经兵之后，僧无统纪，若府若州，合令僧纲司、僧正司验倚郭县分，僧会司验本县僧人，杂处民间者，见其实数，于见有佛刹处，会众以成丛林，清规以安禅。其禅者，务遵本宗公案，观心目形，以证善果。讲者，务遵释迦四十九秋妙音之演，以导愚昧。若瑜伽者，亦于见佛刹处，率众熟演显密之教、应供，是方足孝子、顺孙报祖父母劬劳之恩。以世俗之说，斯教可以训世；以天下之说，其佛之教阴翊王度也。

这是《榜册》的第一条。从中可以看到，当时的僧人情况确是很混乱的。所以须要加以清理，使禅者禅，讲者讲，瑜伽者瑜伽（按：这里所谓的“瑜伽”，指的就是专门给人家念经、拜忏的所谓“应赴僧”，亦即“教”的一类），各归本宗，各得其所。

一、令下之后，敢有不入丛林，仍前私有眷属，潜住民间，被人告发到官，或官府拿住，必枭首以示众。容隐窝藏者，流三千里。

这是《榜册》的第二条。规定得比较严厉。没有明文规定以前，僧人中有妻室而杂处民间者，尚可原宥，“令下之后”，如果仍然“私有眷属，潜住民间”，那就是违抗君命，怙恶不悛，自当严予惩处，以警效尤。

一、今后所在僧纲、僧正、僧会去处，其诸散寺应供民间者，听从僧、民两便，愿请者，愿往者，任从之。僧纲、僧正、僧会，毋得恃以上司，出帖非为拘钤，假此为名，巧取散寺民施。从有缘僧，有道高行深者，或经旨精通者，檀越有所慕，从其斋礼，毋以法拘。

这是《榜册》的第九条。用意旨在保障散居僧人募化、受施的自

由，各级寺僧衙门不得横加干涉。

此外，上文已经提到的对于僧人念经价格的规定等，也是这一《榜册》的条文。洪武二十四年（1391），七月一日，下达“圣旨”，由礼部将这一《申明佛教榜册》“出批”：

> 着落僧录司差僧人将榜文去，清理天下僧寺。凡僧人，不许与民间杂处。（以上引文，统见《释氏稽古略续集》卷二）

《申明佛教榜册》的颁布，表面看来，似乎是要对佛教施加一些限制，其实，它是在帮助佛教进行整顿，去淤除垢，从而“纯洁”、“净化”佛教内部。它的目的，正如《榜册》序言中所说的，是要“振扬佛法以善世”；也是第一条中所说的，要以“佛之教阴翊王度”。所以，《申明佛教榜册》的颁布，其用意是要巩固、加强佛教，从而使佛教能够更加有效地为朱明王朝服务、效劳。晋僧道安曾经说过一句名言：“不依国主，则法事难立。”明太祖这位“国主”，正是要通过颁布《申明佛教榜册》等措施，来大立“法事”。

洪武二十七年（1394），正月初八日，明太祖又下达“圣旨”：

> 释迦佛……所说法，……补于时君多矣。自佛去世之后，诸祖踵佛之道，所在静处，不出户牖，明佛之旨，官民趋向者，历代如此。所以佛道永昌，法轮常转。迩年以来，踵佛道者，未见智人，致使轻属小人毁辱骂詈，有玷佛门。

因此，他“特敕礼部，条例所避、所趋者，榜示之”。这一榜文，一共九条，文字不长，照录于下：

> 一、僧合避者：不许奔走市村，以化缘为由，致令无藉凌辱，有辱佛教。若有此等，擒获到官，治以败坏祖风之罪。
>
> 一、寺院庵舍，已有砧基道人，一切烦难答应官府，并在此人。其僧不许具僧服入公所跪拜。设若己身有犯，即预先去僧服，以受擒拿。

一、钦赐田地，税粮全免；常住田地，虽有税粮，仍免杂派人差役。

一、凡住持并一切散僧，敢有交结官府，悦俗为朋者，治以重罪。

一、凡僧之处于市者，务要三十人以上聚成一寺。

一、可趋向者：或一二人，幽隐于崇山深谷，必欲修行者，听。

一、僧有妻者，许诸人捶辱之，更索取钞钱；如无钞者，打死勿论。

一、有妻室僧人，愿还俗者，听；愿离弃者、修行者，亦听。

一、僧寺庵院，一切高明之人本欲与僧扳话，显扬佛教，奈何僧多不才，其人方与和狎，其僧便起求施之心，为此人远不近。……

这一榜文，对于僧人们“合避”、“可趋”等事项，作了更加具体的规定，可说是《申明佛教榜册》的补充规定。它的用意，仍然在于“纯洁”内部，除垢去污（对于有妻室的僧人，允“许诸人捶辱之”，甚至可以“打死勿论”，意亦在此）。对于颁发这一榜文的重要意义，朱元璋还明白指出：

呜呼！僧若依朕条例，或居山泽，或守常住，或游诸方，不干于民，不妄入市村，官民欲求僧以听经，岂不难哉。如此，则善者慕之，诣所在焚香礼请，岂不彰明者也。行之岁久，佛道大昌。榜示之后，官民僧俗，敢有妄论、乖为者，处以极刑。钦此。（以上引文，统见《释氏稽古略续集》卷二）

皇帝的旨意，非常清楚，颁发这一榜文的目的，就是维护佛教。倘使僧人都能洁身自守，使“善者慕之”，“行之岁久”，自能“佛道大昌”。而“阴翊王度”的佛教得以“大昌”，则必然也就会使明

王朝的“皇图永巩”，“帝道遐昌”。所以，对于佛教的热心护持，到头来还是为了明王朝的自身利益着想。可以清楚地看出，宗教的利益，同封建统治阶级的利益，从根本上说来是一致的。朱元璋所谓佛教能够“阴翊王度”，能够“善世”，正是这种意思。他之所以要采取各种办法来整顿和加强佛教，其目的就是为了要让佛教能够更加有效地来为他的王朝统治服务。

据佛教史料记载，明太祖还“御制”有《护法集》，收入这一集子的，有如下的文章（和诗偈）：

△《佛教利济说》，△《心经序》，△《三教论》，△《释道论》，△《诵经论》，《修教论》，△《明施论》，△《宦释论》，《鬼神有无论》，△《空实喻》，△《拔儒僧文》，△《僧道衡说》，△《僧妙云说》，△《僧竺隐说》，《清教录》，△《喻钟山僧敕》，△《喻天界寺僧》，△《赐宗泐免官说》，△《问佛仙》二篇，△《还经示僧》，△《天界寺花架说》，△《戒僧陶冶文》，△《又谕僧》，△《习唐太宗圣教序》，△《游寺记》，△《灵谷寺记》，《游新庵记》，△《牛首山庵记》，△《僧犯宪说》，《赦二役囚人》，△《祭宝志公文》，《祭道林文》，△《赞十六罗汉》，《诗偈十九首》，《山居诗十二首》，《赞颂十三首》①。

“御制”佛教论文集，这在历代封建皇帝中也是少见的。《明史·艺文志三》还著录明太祖《集注金刚经》一卷（成祖制序）。注经、撰文，“振扬佛教”。于此可见，明太祖同佛教的关系，确是很不一般的。

明太祖崇佛，曾经引起一些儒臣们的不满。例如大理寺卿李

① 题前有△者，系《明太祖文集》里也有的。《明太祖文集》二十卷，有关佛教的文章共四十六篇，另有佛教诗偈若干首。

仕鲁，曾直言切谏："陛下方创业，凡意指所向，即示子孙万世法程，奈何舍圣学而崇异端乎！""章数十上，亦不听。仕鲁性刚介，由儒术起，方欲推明朱氏学，以辟佛自任。及言不见用，遽请于帝前曰：'陛下深溺其教，无惑乎臣言之不入也。还陛下笏，乞赐骸骨，归田里。'遂置笏于地。帝大怒，命武士捽搏之，立死阶下。"（《明史·李仕鲁传》）当朝大臣，因谏言不宜崇佛而立被打死，明太祖佞佛到了何等程度，于此益可想见。明人沈德符谓"我太祖崇奉释放，……至极隆重"（《万历野获编》卷二七《释道·释教盛衰》）。可谓有据之谈。

第三节　明成祖与佛教

明成祖这位以和尚为谋士、靠"靖难"而起家的皇帝，是继明太祖之后，在明代皇帝中又一位比较英武、颇有作为的皇帝。在对外伸张国威、对内加强统治[①] 等方面，都留下了他的"业绩"。而他同佛教的关系，却也是相当密切的。建文时，曾有人向朝廷谏言："请限僧、道田，人无过十亩，余以均给贫民。"（《明史·虞谦传》）建文帝采纳了这一意见。到了成祖时，"僧、道限田制，竟罢"（同上）。永乐年间，"京师聚集僧、道万余人，日耗廪米百

① 为了加强对内统治，朱棣首先破坏太祖定制，重用宦官，建立特务机构，作为他的耳目和膀臂。据《明史·宦官传·序论》谓：太祖定制：宦"官无过四品，月米一石，衣食于内庭"；"不得干预政事，预者斩"。而据《明史·成祖纪三》的记载：永乐十八年（1420），"始设东厂，命中官刺事"。则明王朝特务统治的建立，实自成祖始。《明史·宦官传·序论》还说："盖明世宦官出使、专征、监军、分镇、刺臣民隐事诸大权，皆自永乐间始。"则以后王朝的权阉擅政，特务横行，明成祖确实是"始作俑者"。朱棣的这种措施，对明王朝造成了莫大的危害。《明史·佞幸传·序论》里还说："成祖即位，知人不附己，欲以威詟天下，特任纪纲（按：纪为《佞幸传》中的第一名）为锦衣，寄耳目。纲刺廷臣阴事，以希上指。帝以为忠，被残杀者不可胜数。"《明史·奸臣传·马麟传》说成祖"以篡得天下，御下多用重典"。则成祖也是一个信任佞小、残杀善良的人。

余石”（《明史·邹缉传》）。“南京敕建报恩寺，役囚万人。”（《明史·郑辰传》）凡此种种，都反映出成祖确是非常热衷于佛教的。永乐十八年（1420），四月十七日，他为《法华经》“御制”了一篇序文，题为《御制大乘妙法莲华经序》。在这篇经序里，他对《法华》，对佛教，大加颂扬：

……爰自西晋沙门竺法护者，初加翻译，名曰《正法华》；暨东晋龟兹三藏法师鸠摩罗什重翻，名曰《沙法莲华》；至隋天竺沙门阇那笈多所翻者，亦名《妙法》。虽三经文理重沓互陈，而唯三藏法师独得其旨①，第历世既远，不无讹谬，匪资刊正，渐致多疑，用是特加雠校，仍令镂梓，以广其传。

这是叙述《法华》的三次翻译和他“雠校”、重刻《法华》的缘起。紧接下去，他便完全模仿“高僧”们的口吻大事颂扬说：

呜呼！如来愍诸众生有种种性，种种欲，种种行，种种忆想分别，历劫缠绕，无有出期，乃为此大事因缘现世，敷扬妙旨，作殊胜方便，俾皆得度脱，超登正觉。此诚济海之津梁，而烛幽之慧炬也。善男子，善女人，一切众生，能秉心至诚，持诵佩服，顶礼供养，即离一切苦恼，除一切业障，解一切生死之厄，不啻如饥之得食，如渴之得饮，如寒之得火，如热之得凉，如贫之得宝，如病之得医，如子之得母，如渡之得舟，其为快适欣慰，有不可言。

对佛教和《法华》，可说是颂扬备至了。接着，又说：

噫！道非经无以寓，法非经无以传，缘经以求法，缘法以悟道，方识是经之旨，清净微妙第一希有，遵之者则身臻康泰，诸种善根，圆满具足。……

① 唐道宣在其《妙法莲华经弘传序》里曾经说过：“……三经重沓，文旨互陈，时所崇尚，皆弘秦本。”明成祖是在转述道宣的说法。

儒家讲“文以载道”，这里讲经以载道，依经传法，所以，讲经说法，非常重要。最后，他说：

……虽然善、恶两途，由人所趋，为善获吉，为恶获凶，幽明果报，不爽锱铢。观于是经者，尚戒之哉！尚勉之哉！

原来，成祖皇帝之所以于“日理万机”之余还要抽出时间来“御制”《大乘妙法莲华经序》①，乃是为了宣扬“不爽锱铢”的善恶因果，以使人们知所趋、避。这仍然是用佛教来“阴翊王度”以“善世”。就利用佛教来为明王朝的封建统治服务这一点说来，明成祖确实不失为明太祖的一位肖子。

《明史·艺文志三》还著录成祖“御制”的《诸佛名称歌》一卷、《普法界之曲》四卷。他在其《御制诸佛世尊如来菩萨尊者名称歌曲后序》里写道：

如来作大方便，普利一切，闵济三途，开导迷惑，欲俾含灵蠢动，皆成佛道，功德广大，不可思议。朕主宰天下，轸念群生，弘体慈悲，发欢喜心，间取诸佛如来、菩萨、尊者名号，著为歌曲，广布流通，俾人人受持讽诵，积善修因，以共成佛果，同臻快乐，此朕一视同仁之盛心也。然所著歌曲，无虑千百亿佛，无一字而非真言，无一语而非至善，如布帛菽粟之济人利世，不可一日而无者。善信之士，睹此胜妙希奇，务在虔恭至诚，坚心静虑，斋洁焚香，顶礼赞风，思惟坐卧之间，念念不忘，如此，则诸佛如来为之感格，俾生享荣华，脱离诸恶苦趣，从无始以来，百千亿劫所积罪业，悉皆消除；没则超登天堂，受诸快乐。至于子子孙孙，世臻福庆；九玄七祖，咸获超升。……夫祸福无门，惟人所召，善

① 据《释氏稽古略续集》卷三记载，成祖在永乐十八年（1420），三月初七日，还曾颁发过《御制经序》十三篇，《佛菩萨赞跋》十二篇，“为各经之首”。

恶之报，不爽毫发，究厥所由，特在吾心之诚与不诚而已。……呜乎！为善获吉，为恶获凶，理有必然。慈尊化度群伦，以念佛功德为最胜第一福田，信心念佛，是人善根福报无量。朕于是编，恳恳切切，无非欲人修善以灭恶，趋吉以避凶，期俾河沙刹土一切有情，均沾利益，同臻觉道，以共享太平之福于无穷。观于此者，尚戒之哉！尚勖之哉！

朱棣就是这样“恳恳切切”劝善、规过的。他还明白地宣称：他的这些“歌曲”，“无一字而非真言，无一语而非至善”，要人们把他的这些“歌曲”视作“布帛菽粟”那样的“不可一日而无”。朱棣还真是一名善于宣传佛教的因果报应之说的能手！

在朱棣的《普法界之曲》里，有这样的一首歌词（《四季莲华乐》）：

也莫道昆仑、太华与衡嵩，和观音菩萨、十方诸佛菩萨！也莫道十州、三岛宝陀中，和南无释迦牟尼佛，南无释迦牟尼佛！也莫道阆苑、峨眉并太白，和观音菩萨、十方诸佛菩萨！嗳！五台山且说菩萨示现显灵通，和南无释迦牟尼佛，南无释迦牟尼佛！五台福地本天成和观音菩萨、十方诸佛菩萨！则见那霄汉间、则见那霄汉间开图画簇锦绣，都列着云屏，和南无释迦牟尼佛，南无释迦牟尼佛！看粲澜芙蓉相隐映，和观音菩萨、十方诸佛菩萨！则见那翠玲珑、则见那翠玲珑碧崔嵬碧崔嵬的古殿凌霄耸壑蟠龙翥凤装成百宝金碧晶荧，和南无释迦牟尼佛，南无释迦牟尼佛！想乾坤造化实钟灵，和观音菩萨、十方诸佛菩萨！则见那香飘飘、则见那香飘飘气馥馥终日杳霭辉腾，和南无释迦牟尼佛，南无释迦牟尼佛！……

普劝修行作善人，表经功，崇佛道，集良因！

这样的歌曲，居然也“无一字而非真言，无一语而非至善”。而朱棣制作这种《普法界之曲》的目的，则是要“普劝”世人都来

“修行作善人”，以“表经功，崇佛道，集良因”。他不但要从理论上大肆宣扬佛教，而且还要制作歌曲来大加歌唱佛教。明成祖之于佛教，真可谓“秉心至诚”，“恳恳切切”，的确不愧是一位热心“护法”的皇帝！

为了便于僧人行脚，永乐年间，成祖还特别下达“圣旨”：

> 著礼部知道，新出榜晓谕：该行脚僧道，持斋受戒，恁他结坛说法。有人阻当，发口外为民。钦此。（《释氏稽古略续集》卷三）

如果有人敢于出来妨碍游方僧人的活动，竟要受到流放、发配的惩罚。成祖皇帝不仅要“护法”，而且要“护僧”。

特别值得指出的是，明成祖还撰有《神僧传》九卷[①]。佛教史上，有撰《高僧传》、《名僧传》的，但还没有撰《神僧传》的，明成祖御撰《神僧传》，算是补了一个“空白”。永乐十五年（1417），正月初六日，他“御制”了一篇《神僧传序》，对“神僧”的意义以及他之所要撰写《神僧传》的用意，作了说明。序文不长，照录于下：

> 神僧者，神化万变，而超乎其类者也。然皆有《传》，散见经典，观者猝欲考求，三藏之文，宏博浩汗，未能周遍，是以世多不能尽知，而亦莫穷其神也。故间缮阅，采辑其《传》，总为九卷，使观者不必用力于搜求，一览而尽得之，如入宝藏而众美毕举。遂用刻梓以传，昭著其迹于天地间，使人皆知神僧之所以为神者有可征矣。用书此于编者，概见其大意云尔。

“神化万变”、“超乎其类”的“神僧”的事迹，散见于“宏博浩

---

① 《明史·艺文志三》著录。《四库》著录“《神僧传》九卷，……所载……凡二百八人”。一则说“盖元人所撰”；再则说“似为北僧所著”（见《四库全书》卷一四五《子部·释家类存目》）。不悉何据？

汗”的经典，阅览者翻阅为难，为了便于检阅，所以他便御撰长达九卷的《神僧传》。被列入这部《神僧传》的，始于东汉迦叶摩腾，终于元代胆巴，共二百零八人（其中有些人，如陆法和、傅弘、李通玄等等，则并非僧人，而是俗人）。皇帝撰写僧传，这在佛教史上是罕见的，值得引起注意。现将全书目录照录于下，以备参考：

卷一：摩腾（即迦叶摩腾）、法兰（即竺法兰）、世高（即安世高）、僧会（即康僧会）、朱士行、诃罗竭、耆域、法朗（即康法朗）、佛图澄、佛调（即竺佛调）、法慧（共十一人）。

卷二：道安、昙猷、昙翼、昙始、法显、法旷、慧远、鸠摩罗什、法安、昙霍、昙邕、僧朗、佛陀耶舍、昙无竭、佛驮跋陀罗、昙邃、登师、宝通、慧绍、悟诠（共二十人）。

卷三：昙无忏、杯渡、昙谛、求那跋摩、僧亮、道生、昙摩密多、求那跋陀罗、慧达、勒那漫提、僧意、道丰、僧稠、宝公、阿黎师、僧达、玄畅、昙超、法度、惠璩、僧群（共二十一人）。

卷四：慧通、邵硕、法愿、宝志、香阇黎、道琳、嵩头陀、阿专师、达摩、通公、僧林、慧约、檀特师、植相、陆法和、尚圆、法聪、僧安、傅弘、慧思（共二十人）。

卷五：普明、玄光、明达、道舜、道仙、法安、智顗、智旷、法充、慧偘、法喜、普安、道英、法进、僧朗、惠祥、无相、明恭、昙询、智满、智晞、惠主、明净、智璪、知苑、大志、智聪、善道（即善导，共二十八人）。

卷六：法顺（即杜顺）、志宽、世瑜、玄奘、法敏、慧璿、丰干、寒山子、拾得、法冲、通达、岑阇黎、慧悟、法融、智勤、道宣、英师、窥基、洪昉、华严和尚、清虚、金师（共

二十二人)。

卷七：慧安、僧伽、惠安、秀师（即神秀）、万迴、处寂、元珪、通玄（即李通玄）、一行、无畏（即善无畏）、金刚智、鉴源、义福、真表、明达、法秀、懒残、西域僧、本净、怀玉、无相、嵩山僧（即破灶）、仪光、慧因、普满（共二十五人）。

卷八：地藏、鉴真、无漏、不空、道昭、玄宗、惠忠、崇惠、灵坦、慧闻、难陀、和和、义师、代病、广陵大师、灵默、澄观、隐峰、圆观、智炤、素介、弘道、清公、惟英、文爽、鉴空、无著、知玄（共二十八人）。

卷九：金刚仙、怀信、智广、从谏、普闻、怀濬、辛七师、简师（即云居道简）、契此、阿足师、惟靖、齐州僧、蚬子和尚、扣冰和尚、全宰、延寿、全清、自新、法本、点点师、行遵、僧绒、智晖、谷泉、矿师、志言、宗本、悟新、净梵、道隆、灵芝、常罗汉、胆巴（共三十三人。总二百零八人）。

可以看出：第一，在这二百零八人中，只有很少一部分人算是“神僧”，更多的则是译师、禅僧、律师和义学沙门（包括天台、唯识等宗的开创者），而并非什么“神僧”（佛教史上从未把他们当作“神僧”看待过）。所以，把这些人也都列入《神僧传》，是并不那么确切的。第二，这些人中，许多是《高僧传》里有《传》的，有的人（例如智顗、玄奘）还另有专门的传记，他们并不都像“御制”《神僧传序》里所说的那样：“然皆有《传》，散见经典。”“宏博浩汗，未能周遍。”所以，序文云云，也是不大符合史实的。第三，人物选的也比较杂乱。不像各部《高僧传》那样，分为十科，分门别类，条理清楚，而是把很不相同的各类人物统统列为“神僧”，显得很不精纯。第四，把诸如陆法和、傅弘（即傅翕）、

李通玄等等这些俗人视为“神僧”，也是很不恰当的。当然，这部《神僧传》是由一位皇帝撰写的，它反映出作者同佛教关系的密切程度，在各种僧传中是别具一格的；同时，它保存了一定的佛教史料（虽然有些史料是不可靠的）。因此，在中国佛教史上，《神僧传》毕竟还是值得重视的一部书。

明成祖一方面为汉地僧人广立传记，另一方面又对藏族僧人大行封赏。

《明史·西域传三》记载：“洪武初，太祖惩唐世吐蕃之乱，思制御之。惟因其俗尚，用僧徒化导为善，乃遣使广行招谕。”而“招徕番僧，本藉以化愚俗，弭边患”。所以，洪武年间，曾先后封前元摄帝师喃迦巴藏卜等四五人为“国师”、“大国师”。其用意，与元“世祖以其地广而险远，民犷而好斗，思有以因其俗而柔其人”，而设立帝师制度一样，也是要利用这些被封为“国师”、“大国师”的藏僧的影响，以“化愚俗，弭边患”。对此，明太祖本人也曾作过说明：

> 帝……降诏曰：“我国家受天明命，统御万方，恩抚善良，武威不服。凡在幅员之内，咸推一视之仁。乃者摄帝师喃迦巴藏卜率所举故国公、司徒、宣慰、招讨、元帅、万户诸人，自远入朝。朕嘉其识天命，不劳师旅，共效职方之贡。已授国师及故国公等为指挥同知等官，皆给诰印。自今，为官者务遵朝廷法，抚安一方；僧务敦化导之诚，率民为善。共享太平，永绥福祉，岂不休哉！”（《明史·西域传三》）

于此可见，明太祖之封藏僧，完全是出于政治目的。但是，尽管如此，终洪武之世，也只封了几个“国师”、“大国师”而已，所封人数有限，封予的职位也远不及元代“帝师”那样崇高。到成祖时，则“兼崇其教，自阐化（赞善、护教、阐教、辅教）等五王及（大宝、大乘）二法王（按：另外还有大慈法王和大德法

王）外，授西天佛子者二，灌顶大国师者九，灌顶国师者十有八，其他禅师、僧官不可悉数”（《明史·西域传三》）。僧人封王①，是史无前例的。永乐年间，不仅受封藏僧的人数远远超过洪武时，而且封予的职位也远远高过洪武年间。封“法王”，还算带有宗教色彩，封为“王”，则完全是一种爵位了。“阐化等五王，各有分地。”（同上）而“法王，以游僧，不常厥居”（同上）。说明“法王”之封，主要还是宗教性质的；而“王”，则是“各有分地”的土皇帝了。

对于明初封赐藏族僧侣官员的用意和目的，《明史·西域传三》曾有如下总结性的叙述：“初，太祖以西番地广，人犷悍，欲分其势而杀其力，使不为边患，故来者辄授官。”“太祖以西番地广，人犷悍……”，与元“世祖以其地广而险远，民犷而好斗，思有以因其俗而柔其人”，如出一辙，真可说是“祖祖道同”了。“迨成祖，益封法王及大国师、西天佛子等，俾转相化导，以共尊中国。以故西陲宴然，终明世无番寇之患。”（妄称“番寇”，自然是对兄弟民族的侮辱。）这一总结，可说是把明代对于藏族地区所采取的“御边”政策的目的和政治意义，非常清楚地表达出来了。

序佛经，作佛曲，撰僧传，封诸王，自然主要是为了利用汉藏佛教“阴翊王度”以“善世”，而明成祖同佛教关系之亲密、深厚，于此也就可以想见了。

谈到明成祖同佛教的关系，还有一件事也应提及，这就是“永乐大钟”的铸造。这口高悬于北京西北郊觉生寺（俗称大钟寺）、铸造于永乐年间的铜质大钟，重约46.5吨（旧称“八万四千斤”，不确），钟身内外，铸有各种佛教经咒近百种（过去传说

① 《明史·西域传三》，对明成祖封大宝法王、大乘法王和阐化、赞善、护教、阐教、辅教等五王（以及后来封的大慈法王、大德法王），有详细记载，可以参阅。

钟口为《金刚经》，钟身内外为《华严经》，不确），共约二十三万字。成祖之所以要铸造这口闻名于世的大钟，主要当然是出于政治方面的原因：通过这口大钟的铸造，要表明，因“靖难”而攫取到帝位的朱棣，是得到“诸佛”庇佑而要“声闻遐迩”的。同时，他也要以此来炫耀他的那种“恳恳切切”的“乐善好施”而博得人们对他的歌功颂德。尽管朱棣铸钟的动机是完全自私的，但是，这口大钟，终于成为希世文物，推其始因，这却不能不归功于成祖皇帝①。

说到明成祖，不能不提及姚广孝。因为，朱棣由一藩王而登上皇帝宝座，姚广孝是出了大力的。

据《明史·姚广孝传》记载：“姚广孝，长洲（今江苏苏州市）人，本医家子。年十四，度为僧，名道衍，字斯道。事道士席应真，得其阴阳术数之学。尝游嵩山寺，相者袁珙见之，曰：‘是何异僧，目三角，形如病虎，性必嗜杀，刘秉忠流也。’道衍大喜。洪武中，……太祖选高僧侍诸王，……宗泐时为左善世，举道衍。燕王与语甚合，请以从。至北平，住持庆寿寺②。出入府中，迹甚密，时时屏人语。”明太祖之所以要“选高僧侍诸王”，其用意无非是想让和尚们用佛教的慈悲、戒杀等教义来影响诸王，使得诸王日后不致起来造反，从而确保钦定皇位的稳固。可是，明太祖完全没有想到，燕王朱棣，恰恰是在和尚的怂恿鼓动之下起来造建文皇帝反的。“及太祖崩，惠帝立，……道衍遂密劝成祖举

① 关于“永乐大钟”和前面佛曲的资料，系由北京市文物局大钟寺文物保管所的夏明明同志提供的，谨此志谢！

② 据王颂蔚《明史考证捃逸》卷七记载：“按：庆寿寺，又名双塔寺，金章宗时（1190—1208）建。见《春明梦余录》及《帝京景物略》。后又改名大兴隆寺、大慈恩寺。至明嘉靖初，废。其地在西长安街。广孝之居此，盖以其密迩燕邸耳。”

兵。成祖曰：'民心向彼，奈何？'道衍曰：'臣知天道，何论民心！'乃进袁珙及卜者金忠。于是成祖意益决，阴选将校，勾军卒，收材勇异能之士。……道衍练兵后苑中，……日夜铸军器。"及燕王举兵，初战不利，"成祖意欲稍休，道衍力趋之"。并鼓动朱棣："毋下城邑，疾趋京师。京师单弱，势必举。""帝在藩邸，所接皆武人，独道衍定策起兵。及帝转战山东、河北，在军三年，或旋或否，战守机事，皆决于道衍。"就这样，在道衍的谋画、策动之下，朱棣终于造反成功，由一藩王而入承大统，做了明王朝的名为第三、实为第二代皇帝。明太祖可说是事与愿违，弄巧成拙。朱棣"用兵有天下，道衍力为多，论功以为第一"。"成祖即帝位，授道衍僧录司左善世。……永乐二年，四月，拜资善大夫、太子少师。复其姓，赐名广孝，赠祖、父如其官。帝与语，呼少师而不名。命蓄发，不肯；赐第及两宫人，皆不受。常居僧寺①，冠带而朝，退仍缁衣。"（《明史·姚广孝传》）上朝时"冠带"而为官，退朝后仍然"缁衣"而做和尚。亦官亦僧，亦僧亦官，倒也别有风趣。

姚广孝的情况，很有点像元代的刘秉忠。刘秉忠佐助忽必烈创业，姚广孝帮助朱棣攫取帝位。不过，事成之后、"论功行赏"时，明成祖却远不及元世祖慷慨，因而姚也就远不如刘那样的显赫。

《明史·艺文志三》著录姚广孝两部著作，即《佛法不可灭论》一卷，《道余录》一卷。后者，乃驳程朱的书。其自序谓：

> 余曩为僧时，值元季兵乱，近三十……于径山习禅学，暇则披阅内外典籍以资才识。因观河南二程先生《遗书》及新

① 据王颂蔚《明史考证捃逸》卷七记载："按《燕都游览志》载：永乐欲为广孝建第，力辞，仍居庆寿寺；后退居天宁寺，遂以庆寿寺为百官习仪之所。"

安晦庵朱先生《语录》。三先生皆生赵宋，传圣人千载不传之学，可谓间世之英杰，为世之真儒也。三先生因辅名教，唯以攘斥佛老为心。太史公云：世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。道不同不相为谋，古今共然，奚足怪乎？三先生既为斯文宗主，后学之师范，虽曰攘斥佛老，必当据理，至公无私，则人心服焉。三先生因不多探佛书，不知佛之底蕴，一以私意出邪诐之词，枉抑太过，世之人心，亦多不平，况宗其学者哉？二程先生《遗书》中有二十八条，晦庵朱先生《语录》中有二十一条，极为谬诞。余不揣，乃为逐条据理一一剖析，岂敢言与三先生辩也，不得已也，亦非佞于佛也。……（《释氏稽古略续集》卷三）

可知《道余录》的写作，乃是为了反驳程朱对于佛教的排斥，它原是一部护教之作。《明史·姚广孝传》说："广孝……晚著《道余录》，颇毁先儒，识者鄙焉。"则《道余录》的写出，在以儒学为正统的士大夫群中，反而受到了鄙视。

姚广孝死于永乐十六年（1418），年八十四。广孝患病期间，"车驾临视者再，语甚欢，赐以金唾壶"。病逝后，"帝震悼，辍视朝二日，命有司治丧，以僧礼葬。追赠推诚辅国协谋宣力文臣、特进荣禄大夫、上柱国、荣国公，谥恭靖。……帝亲制神道碑志其功。官其养子继尚宝少卿"（《明史·姚广孝传》）。则姚广孝死后受到的荣封，远远高过他的生前。

第四节　明武宗与佛教

明武宗这位浪荡公子皇帝，不仅在明代皇帝中是少有的，在历代封建皇帝中也是罕见的。他既荒淫，又凶暴。经常"微服出行"，寻欢作乐，"游龙戏凤"。臣下争谏，他即滥施威刑。以正德

十四年（1519）春夏间为例："三月癸丑，以谏巡幸，下兵部郎中黄鞏六人于锦衣卫狱，跪修撰舒芬百有七人于午门五日。金吾卫都指挥佥事自刃以谏，卫士夺刃，得不死，鞫治，杖杀之。乙卯，下寺正周叙、行人司副余廷瓒、主事林大辂三十三人于锦衣卫狱。戊午，杖舒芬等百有七人于阙下。""夏四月戊寅，杖黄鞏等三十九人于阙下，先后死者十一人。"（《明史·武宗纪》）堂堂皇帝，浪荡成性，宫中淫乐尚不满足，还要"微服"外出，寻花问柳。臣下争谏，不但不听，还要滥施刑罚。金吾卫都指挥佥事张英，以自杀苦谏，结果也被"杖杀"。甚至把一百多人统统罚跪午门，连跪五天。因杖致死者十多人。这样的一个浪荡公子，居然也做了十多年的皇帝。他做皇帝还嫌不开心，还要兼做高官。十二年九月间，他在外出寻乐的旅途中，把自己加封为"总督军务威武大将军总兵官"。次年，七月间，他在外出途中下敕说："总督军务威武大将军总兵官朱寿亲统六师，肃清边境，特加封镇国公，岁支禄米五千石。吏部如敕奉行。"（同上）十四年，二月间，他又"自加太师"，并下谕礼部："总督军务、威武大将军总兵官、太师、镇国公朱寿①，将巡两畿、山东，祀神祈福，其具仪以闻。"（同上）堂堂皇帝，还要兼任"大将军"、"国公"、"太师"，这在历代封建皇帝中是从未有过的。他把当皇帝、做高官完全视同儿戏，真是胡作非为，荒唐之极。当时曾有人对这种荒唐举动提出过争谏，例如刑部主事黄鞏，就为此事上过谏疏："陛下无故降称大将军、太师、镇国公，远近传闻，莫不惊叹！如此，则谁为天子者？"（《明史·黄鞏传》）

就是这么一个荒唐皇帝，却也非常迷信佛教。他登基不久，即

① 据《明史·杨廷和传》记载："帝乃自称总督军务、威武大将军、总兵官、后军都督府、太师、镇国公朱寿，……"则尚有"后军都督府"的头衔。

在正德二年（1507）的五月间，一天之内，“度僧道四万人”（《明史·武宗纪》）。

五年，六月间，“帝自号大庆法王，所司铸印以进”（同上）。皇帝自封为“法王”，这也是从未有过的。既为“法王”，当有“法旨”。他称“法王”后，有些僧人为了表示逢迎，“乞田百顷，为法王下院”。为此，他“中旨下（礼）部，称‘大庆法王与圣旨并’”。礼部尚书傅珪，假装不知道谁是“大庆法王”，回奏说：“孰为大庆法王？敢与至尊并书，大不敬！”（《明史·傅珪传》）对于臣下的这种故意作弄，他却竟然没有发怒。他还经常披着喇嘛僧衣，宣演佛法①。一个以寻欢作乐为能事的皇帝，居然还要做“法王”，披着法衣，宣讲佛法，可真是装模作样到家了。

《明史·西域传三》里，还有这样的记载：

> “时帝惑近习言，谓乌斯藏僧有能知三生者，国人称之为‘活佛’，欣然欲见之。……命中官刘允乘传往迎。……允行，以珠琲为幢幡，黄金为供具。赐其僧金印，犒赏以钜万计，内库黄金为之罄尽！敕允往返以十年为期，所携茶、盐以数十万计②。允到临清，漕艘为之阻滞。入峡江，舟大难进，易以牿牸，相连二百余里。及抵成都，日支官廪百石，蔬菜银百两，锦官驿不足，取傍近数十驿供之。治入番器物，估值二十万，守臣力争减至十三万。工人杂造，夜以继日。居岁余，始率将校十人、士千人以行。越两月，入其地。所谓活佛者，恐中国诱害之，匿不出见。将士怒，欲胁以威。番人夜袭之，夺宝货、器械以去。将

① 《明史·刘春传》：“帝崇信西僧，常袭其衣服，演法内厂。”

② 《明史·毛纪传》：“……帝遣中官刘允迎之，携锦衣官百三十，卫卒及私仆隶数千人，刍粮、舟车费以百万计。”《明史·丛兰传》：“中官刘允，取佛乌斯藏，道（过）兰（江北）境，……允需舟五百余艘，役夫万余人。”则刘允的迎活佛之行，耗费实在可观。

校死者二人，卒数百人，伤者半之。允乘善马疾走，仅免。返成都，戒部下弗言，……”

皇帝迷信、好奇，阉宦乘机搜刮，劳民伤财，竟至于此。

武宗还在西华门内修建寺庙，用喇嘛为住持。工部主事李中，抗疏进谏：“曩逆瑾窃权，势焰薰灼。陛下既悟，诛之无赦，圣武可谓卓绝矣。今大权未收，储位未建，义子未革，纲纪日弛，风俗日坏，小人日进，君子日退，士气日靡，言路日闭，名器日轻，贿赂日行，礼乐日废，刑罚日滥，民财日殚，军政日弊。瑾既诛矣，而善治一无可举者，由陛下惑异端故也。夫禁掖严邃，岂异教所得杂居？今乃建寺西华门内，延止番僧，日与聚处。异言日沃，忠言日远，用舍颠倒，举错乖方，政务废弛，职此之故。伏望陛下翻然悔悟，毁佛寺，出番僧，妙选儒臣，朝夕劝讲”（《明史·李中传》）。李中可算是一位忠贞敢言之士。谏疏对于武宗的失政败德，揭露得淋漓尽致，显然刺到了这位浪荡皇帝的痛处。所以，疏上之后，“帝怒，罪将不测。以大臣救，得免”。但是，“得免”的只是死罪，活罪却免不了。“逾日，中旨谪广东通衢驿丞”。（同上）终被逐出京城，贬斥远方。尽管明武宗不过是一个浪荡公子皇帝，但在怙恶拒谏、斥逐忠良这一点上，却也不失一个封建昏君的本色。史称他“耽乐嬉游，昵近群小，至自署官号，冠履之分荡然矣”（《明史·武宗纪·赞》）。一个皇帝，竟然胡闹到“冠履之分荡然”的地步，这在中国的历代封建王朝中也是少见的。《明史》（《佞幸传·序论》）还说：“武宗日事般游，不恤国事，一时宵人并起，……祸流中外，宗社几墟！”就是这么一个几乎把大明江山给断送掉了的浪荡皇帝，却又非常地“好佛法”①，以致在正德年间，“法王、佛子、禅师、国师之号，充满京师”（王颂蔚

① 《明史·傅珪传》：“帝好佛法，自号大庆法王。”

《明史考证捃逸》卷四二)。

至于明代其余诸帝，虽间或也有限制佛教、沙汰僧尼、甚至像世宗那样崇道排佛[①]的，但总的说来，多数是佞佛的。例如，英宗正统间，大宦官“王振佞佛，请帝岁一度僧。其所修大兴隆寺，日役万人，糜帑数十万，闳丽冠京都。英宗为赐号‘天下第一丛林’。命僧大作佛事，躬自临幸，以故释教益炽”(《明史·单宇传》)。王振修“建智化寺，穷极土木”(《明史·宦官传·王振传》)。其时，“军民之家，规免税徭，冒僧道者累万”(《明史·年富传》)。以致使人有“僧尼蠹国”(《明史·刘定之传》)之叹。天顺元年十月、十一月，两个月中，英宗共为八十所寺院敕赐寺额(详见《图书集成释教部汇考》卷六)。景帝“建大隆福寺，严壮与兴隆并”(《明史·单宇传》)。“景泰四年，三月，大隆福寺成，甲京师，费以数十万。”(详见《图书集成释教部汇考》卷六)正统、景泰间，“男女出家累百、千、万，不耕不织，蚕食民间；营构寺宇，遍满京邑，所费不可胜纪”(《明史·单宇传》)。宪宗成化间，受封“法王至禅师四百三十七人，喇嘛僧七百八十九人”，汉僧“为禅师及善世、觉义诸僧官千一百二十人”。(赵翼《廿二史札记》卷三四《成化、嘉靖中方技授官之滥》)[②]以致“法王、佛子倚之以恣出入宫禁”(《明史·邹智传》)。京师“游僧万

① 明世宗迷信道教，妄想长生，“好鬼神事，日事斋醮”(《明史·佞幸传·邵元节传》)。曾“自号‘灵霄上清统雷元阳妙一飞玄真君’；后加号‘九天弘教普济生灵掌阴阳功过大道思仁紫极仙翁一阳真人元虚玄应开化伏魔忠孝帝君’；再号‘太上大罗天仙紫极长生圣智昭灵统元证应玉虚总掌五雷大真人玄都境万寿帝君’”(《明史·佞幸传·陶仲文传》)。明世宗简直是在步宗徽宗的后尘！由于崇道，便极力排佛，以至竟然“刮正德所铸佛镀金一千三百两；……焚佛骨万二千斤”(沈德符《万历野获编》卷二七《释道·释教盛衰》)。明世宗也真够恶作剧的了！

② 《明史·佞幸传·继晓传》作：汉人“为禅师及善世、觉义诸僧官一百二十人”。

数”（《明史·丘弘传》）；“而佛至千余寺。一寺立，而移民居且数百家，费内帑且数十万”（《明史·王恕传》）。宪宗尤“信番僧，有封法王、佛子者，服用僭拟无度，奸人慕之，竞为其徒”（《明史·姚夔传》）。孝宗皇帝，“斋醮寺观无停日”（《明史·席书传》）。弘治“八年，七月，敕修隆善寺，工竣，授工匠三十人官”（《明史·王诏传》）。当时，“天灾频降京师，道馑相望；边境戍卒，日夜荷戈，不得饱食”，而皇帝却“为僧道靡费至此”（《明史·郑一鹏传》）。神宗尝说：“朕惟佛氏之教，具在经典，用以化导善类，觉悟群迷，于护国佑民，不为无助。”因此，他特意将“续入藏经四十一函，并旧刻藏经（按：即明刻《北藏》）六百三十七函”，颁发给云南鸡足山华严寺①。“本朝主上及东宫与诸王降生，俱剃度童幼替身出家。”（沈德符《万历野获编》卷二七《释道·京师敕建寺》）足见明代皇帝佞佛之甚。神宗母亲慈圣皇太后“好佛”，自号“九莲菩萨”（《明史·诸王传·庄烈帝诸子·悼灵王慈焕传》）。于“京师内外，多置梵刹，动费钜万。帝亦助施无算”（《明史·后妃传·孝定李太后传》）。于此可见，明代皇帝，多半是“与佛有缘”、非常“好佛”的。

明代佛教，正是在这种政治背景下，在日益衰微的总的历史趋势中继续维持其存在的。

① 陈垣《明季滇黔佛教考》卷二《藏经之遍布及僧徒撰述第七》：万历十四年九月初一日《谕华严寺敕》。

第四章　明代佛教思想

第一节　概　述

处于日益衰微趋势中的明代佛教，由于得到朝廷的扶持，在下坡路上也还产生了一些起伏性的演变。

明代佛教的基本情况，如寺院、僧尼，都缺乏精确数字。从诸如“营构寺宇，遍满京邑”、京师“佛寺至千余所”等零星记载中，可以推断：明代全国佛教寺院以万计，当是近乎史实的。至于僧尼，洪武初年虽然有所限制，但实效并不大。洪武三年(1370)，八月，“度僧道九万六千余人”(《明会要》卷三九)。明初定制：每府僧道各不过四十名，每州各不过三十名，每县各不过二十名。“今天下一百四十七府，二百七十七州，一千一百四十五县，共该额役三万七千九十名。成化二年，度僧一十万；成化二十二年，度僧二十余万。以前各年所度僧不下二十万。共计五十余万……其军民壮丁私自披剃而隐于寺观者，不知其几何！”(倪岳《青溪漫稿》卷一三)万历以后，僧尼人数，也是有增无减的。

明代佛教寺院的经济情况，也缺乏精确数字。不过，从洪武二十七年颁发的“榜文”(见本编第一章第二节)中“钦赐田地，税粮全免；常住田地，虽有税粮，仍免杂派人差役”的记载，得知明代寺院，既拥有“常住田地”(当属一般寺院)，又拥有“钦赐田地”(当属敕建寺院)。“钦赐田地”，一般寺院可能没有，“常

住田地”，则凡寺皆有。这一“榜文”，还提到了“寺院庵舍，已有砧基道人”的事实。所谓“砧基道人”，就是寺院里的“庄主”、管家，是专管寺院财经事务的，寺院里设置专职人员管理财经事务，表明寺院的经济力量是不小的。再如上文已经提到的，建文时，曾有人建议“限僧道田，人不过十亩，余以均给平民”。从这里可以看出两点：其一，明代僧人，可能也是有“份地”的；其二，寺院是普遍占有土地的。成祖时，“僧道限田竟罢”，就是不再限制僧道占有的土地数目。而在当时，一些大寺院占有的土地是相当多的，有的上千亩，有的甚至上万亩。总之，在朝廷的有意扶持之下，佛教寺院的经济基础当是相当雄厚的。

政治上，明代僧人（当然主要是上层僧人）也是颇有地位的。从中央到地方，普遍设立寺院衙门，负责管理佛教事务。明初的许多僧官，常常可以直接面见皇帝，“坐而论道”。成化中，汉僧受封为各种僧官的，竟达千人以上。“历事六朝（按：即太祖、惠帝、成祖、仁宗、宣宗、英宗），宠锡冠群僧”（《明史·方伎传·智光传》）的智光，因于“洪武、永乐中，数奉使西国”，先由“成祖赐号‘国师’”，再由“仁宗加号‘圆融妙慧净觉弘济辅国光范演教灌顶广善大国师’，赐金印、冠服、金银器”。英宗时：“复加‘西天佛子’”之号。（《明史·西域传三》）明代汉僧中，智光恐怕是唯一受封为“西天佛子”的人。由于僧人们较有政治地位，以致许多僧人奔走权贵，气焰熏人，有的甚至依仗权势，为非作歹。被列入《明史·佞幸传》的僧人继晓，便是一个突出的代表。据载：“继晓，江夏僧也。宪宗时，以秘术因梁芳进，授僧录司左觉义，进右善世，命为‘通元翊教广善国师’。日诱帝为佛事。建大永昌寺于西市，逼徙民居数百家，费国帑数十万。”（《明史·佞幸传·继晓传》）“继晓尤奸黠穷权，所奏请，立从。”（同上）“妖僧继晓，结中官梁芳，耗竭内藏。”（《明史·汪奎传》）南京御史

吴文度，因“论妖僧继晓，被廷杖”(《明史·吴文度传》)。御史张翀，因“劾妖僧继晓……，帝心恶之，出按江西”(《明史·张翀传》)。大臣参奏一个和尚，竟或“被廷杖”，或遭贬斥。继晓可真是一个“炙手可热”的人物。何良俊的《四友斋丛说》(卷七)里，也有一段关于继晓的记载：“僧继晓者，以淫术……得售，尊为法王，出入禁御，赐美姝十余，金宝不可胜纪。发内库银数十万两，西华门外拆毁民居，盖大镇国永昌寺。大臣、谏官默默。林公(俊)[①]以刑部员外郎备劾(梁)芳荐继晓过恶，上怒，下锦衣狱，责三十，降云南姚州判官。”继晓简直是触动不得的。直到成化二十一年(1485)，因“星变，言官极论其罪”，这个作恶多端的奸僧，方才被“勒为民”(《明史·佞幸传·继晓传》)。到了孝宗弘治年间，才把“继晓逮治，弃市”(同上)。历史上，僧人而《传》入《佞幸》的，是极其少见的。于此也就可以想见继晓其人的劣迹昭彰了。当然，像继晓这样的人，是比较突出的，但明代僧人在政治上奔走权贵，享有特权，则决不是为数很少的。所谓京师“游僧万数”，“京师僧如海”等等，其实都是这方面的情况反映。王元翰《凝翠集》中有《与僧湛然书》，其中把奔“走京师”的和尚分为三类：“今之走京师者有三：上者参宿访耆，证明大事；次者抱木挨单，文字润泽；下者趋鹜宰官，营办衣食”(陈垣《明季滇黔佛教考》卷三《士大夫之禅悦及出家第十·王元翰》)。其实，“营办衣食”(这是为利)者，要“趋鹜宰官”之门，而求“文字润泽”(这是为名)者，又何尝不要“趋鹜宰官”之门。至于“上者”，如果真的是为了“参宿访耆，证明大事”，那又何必奔“走

① 明史·佞幸传·继晓传》称：“员外郎凌俊，请斩(梁)芳、继晓以谢天下，几得重谴。”王颂蔚在其《明史考证捃逸》卷三七里，对此作了考证：“按：是时劾继晓者为林俊，见《识大录》及《明实录》此作凌俊，误。”明人许浩《复斋日记》(卷上)里，也有“刑部主事莆田林俊”疏劾继晓的记载，而且叙述的非常详细，可参阅。

京师”。所以，归根结柢，在“走京师”者中，“上者”恐怕是很少的，而中、下之流的名利之徒，则恐怕是很多的。京师“香火之盛，赡养之腆，又十边储而三之。故十方缁流，咸辐辏于是”，京师因而“以势利而俗”（同上）。和尚竟也相尚以势利，以至奔走权贵，趋之若鹜。于此可见明代僧人（至少是京师僧人）的窳滥情况。禅僧圆澄，对此曾慨乎言及之：

> ……故或为打劫事露而为僧者，或牢狱脱逃而为僧者，或悖逆父母而为僧者，或妻子斗气而为僧者，或负债无还而为僧者，或衣食所窘而为僧者，或要（妻?）为僧而天（夫?）戴发者，或夫为僧而妻戴发者，谓之“双修”。或夫妻皆削发而共住庵庙，称为“住持”者。或男女路遇而同住者。以至奸盗诈伪，技艺百工，皆有僧在焉！如此之辈，既不经于学问，则礼义廉耻皆不之顾，唯于人前装假善知识，说大妄语，……哄诱男女，致生他事。”（《慨古录》）

僧人窳滥如此，佛教窳滥可知。

明代佛教，创新者少，因袭者多。较活跃的，主要还是禅宗和净土（下详）；其余各宗，都是气息奄奄，不绝如缕。对于以后佛教较有影响的，则是方册藏经的雕刻。包括明代《南藏》、《北藏》在内的以前的佛教大藏经，都是梵筴本（即大折子子本），携带、阅读都很不便。万历年间，由知名僧人真可（下详）等人发起，刻《方册藏》，初刻于山西五台山，后移至杭州径山寂照庵继续雕刻，因称《径山藏》；又因由嘉兴楞严寺流通发行，故又称为《嘉兴藏》①。“《方册藏》兴，省梵筴全文之半，建者、运者、贮者、阅者，均称简便，于是请藏之风极炽。”（陈垣《明季滇黔佛

① 《方册藏》的初刻，由真可发起，及其弟子道开、如奇等人助成。以后仍有续刻。（参阅陈垣《明季滇黔佛教考》卷二《藏经之遍布及僧徒撰述第七·黔僧与嘉兴藏之关系》）

教考》卷二《藏经之遍布及僧徒撰述第七·贵阳大兴国、遵义西来等六寺》）于此可见《方册藏》经对于佛教的影响。

明代的佛教著述，除有关各宗的将于下文分别列举者外，较重要的，则有以下各种：《大明高僧传》（八卷，如醒撰），《补续高僧传》（二十六卷，明河撰），《释氏稽古略》（四卷，觉岸编），《释氏稽古略续集》（三卷，幻轮编），《大明三藏法数》（五十卷，或四十卷，一如撰），《教乘法数》（四十卷，圆澄撰），《佛法金汤编》（十六卷，心泰撰），《佛法金汤录》（三卷，屠龙撰），《天台山方外志》（三十卷，传灯撰），《佛祖纲目》（四十一卷，朱时恩撰），《名公法喜志》（四卷，夏树芳撰），等等。

第二节　明代佛教诸宗

一、禅　宗

明河《补续高僧传》收入《习禅篇》（第十四、第十五、第十六三卷）的明代禅僧，正传五十三人，附见五人，共五十八人。可见明代禅僧，为数还是不少的。明初，承元之后，禅宗无何发展。中叶以后，禅风渐盛。明代末年，士大夫纷纷逃禅，禅宗影响又有所扩大（其实也不过是一种“回光返照”而已）。现仅就有限史料，对明代禅宗略予叙述。

1、明代禅宗的重要著述

明代的禅宗著述，较为重要的，大致有：

《续传灯录》（三十六卷，玄极辑），《增集续传灯录》（六卷，文琇集），《继灯录》（六卷，元贤辑）；

《禅宗正脉》（十卷，如卺集），《教外别传》（十六卷，黎眉等编）；

《指月录》(三十二卷，瞿汝稷集)，《建州弘释录》(二卷，元贤集)，《居士分灯录》(二卷，朱时恩辑)；

《缁门警训》(十卷，如卺撰)，《禅林宝训》(四卷，净善编)，《禅关策进》(一卷，袾宏撰)；

《笑岩集》(四卷，德宝语录)，《密云悟禅师语录》(十卷，道忞编)，《汉月藏禅师语录》(十六卷，弘储记)；

《无明慧经禅师语录》(四卷，元贤重编)，《无异元来禅师广录》(三十五卷，弘瀚、弘裕编集)，《永觉元贤禅师语录》(三十卷，道霈重编)，《湛然圆澄禅师语录》(八卷，明凡等编集)。

《续传灯录》、《增集续传灯录》、《继灯录》，都是继续宋代《五灯》之作。玄极在其《续传灯录序》里说："谨案：吴僧道原，于宋景德间修《传灯录》三十卷，真宗特命翰林学士杨亿等裁正而序之，目曰《景德传灯录》。自是，禅宗寖盛，相传得法者益繁衍。仁宗天圣中，则有附马都尉李遵勖，著《广灯录》；建中靖国初，则有佛国惟白禅师，为《续灯录》；淳熙十年，净慈(悟)明禅师，纂《联灯会要》；嘉泰中，雷庵(正)受禅师，述《普灯录》。宋季，灵隐大川(普)济公，以前五灯为书颇繁，乃会粹成《五灯会元》。窃谓《景德传灯录》至矣，继此四灯之录，宁免得此而遗彼乎？《会元》为书，其用心固善，然不能尊《景德传灯》为不刊之典，复取而编入之，是为重复矣。"是玄极对于《五灯会元》有所不满，所以他"遂忘其僭冒，纂集《续传灯录》。其承传之序，断自《景德传灯》以后，肇于大鉴下若干世汾阳(善)昭禅师，编联至若干世某禅师而讫，凡若干世，得人若干，内出机缘语句者若干人，名之曰《续传灯录》，总三十卷"(实为三十六卷)。按：该书第一卷起自"大鉴下第十世汝州首山(省)念禅师法嗣一十六人"，为首的则是"汾阳善昭禅师"；第三十六卷为

"大鉴下第二十世"，末尾为"灵隐崇岳禅师法嗣一十二人"，而最后为"诺庵肇禅师"。"世凡十一，人以千计"。以往《灯录》，慧能以后，都分南岳怀让和青原行思的两大系，然后再分五家。玄极对此不以为然，而统系之于慧能。他说："其世，则专揭大鉴于上，而不敢以五家宗派分裂之。盖五家宗派，互相激扬，同出大鉴，故此《续录》统而合之，以一其归也。"不分两系、五家，而统系于慧能，这倒是一反历来《灯录》的成例。玄极还对他之所以编纂《续传灯录》这部书，发表了一番议论："嗟夫！心法无形，匪从人得，贵在默契而自证悟也。达磨东来，直指心原，不立文字，悟心成佛，则于语言奚以哉？然心法遍一切处，大地山河，草木瓦砾，莫非自心所现，皆是发机悟门，况语言文字乎？盖无上妙道，虽不可以语言传，而可以语言见；语言者，指心之准的也。故学者每以语言为证悟浅深之候。是故佛祖虽曰传无可传，至于授受之际，针芥相投，必有机缘语句，与夫印证偈颂。苟取之以垂后世，皆足为启悟之资，其可废而不传乎？是则从上诸师，汲汲于《传灯》一书者，岂非有补于宗教哉？"在这里，玄极不仅讲了一番佛教唯心主义的道理，而且还讲了禅宗虽属"教外别传"，但语言文字也是非常重要的意义。基于这些原因，所以他便"爰集学徒，采摭群籍，随其世系，诠次之至"。至"若机缘语句，无从质正者，当有待于后之同志嗣成其书焉"。（以上引文，统见玄极《续传灯录序》）

大约就是为了"嗣成其书"吧，继《续传灯录》之后，又有《增集续传灯录》之作。文琇自述其纂辑《增集续传灯录》的经过说："……及观《五灯会元》，若妙峰、北涧、松源、破庵诸老宿，皆未登此书，乃有撰述之志。于是凡见禅宗典籍及塔铭、行状，自宋季及元以来诸硕德言行超卓者，遂笔之，迨今三十余年矣。但不能遍历江湖访而求之，于心未慊，故于永乐乙未（十三年），移

书诸大方尊宿，幸藉灵谷幻居和尚，天童即庵和尚，展转搜讨；继而又得郡人吴道玄亦为博寻遗籍，仅有所成，遂用铨次。窃观《续传灯录》，于《五灯会元》后，若大鉴第十八世至二十世，曾收三世，奈收之未尽；已收者亦言行太略。今于所收外，又增入之，故云《增集续传灯录》。”（文琇《增集续传灯录序》）这篇序作于明永乐十五年（1417）三月。文琇认为，《五灯会元》既有遗漏，《续传灯录》也“收之未尽”，为了弥补前书的缺陷，所以他要“增集”其书。在《增集续传灯录凡例》里，文琇还说：“一、宋景德中，沙门道原所集《景德传灯录》者，其立名甚当，况有所据。后来诸师所集，或名《续灯》，或名《联灯》、《普灯》、《广灯》，虽各有意趋，终欠纯一。”文琇认为《景德传灯录》以后的各部《灯录》的立名，都有欠缺，不够妥当。他还特别指出：“大报恩寺重刊大藏经新收《续传灯录》，其立名亦甚定当，但此书成于仓卒，所收太略，自大鉴第十八世至二十世，三世上收得四十一人有机缘语句，其他皆空名而已。况四十一人中，差误又多。今于《续传灯录》所收外，又增集之，故名《增集续传灯录》。”（《增集续传灯录序》）这又表明《增集续传灯录》之作，主要是为了弥补《续传灯录》之不足。

《禅宗正脉》以下各书，都是小异大同的《灯录》，这里不再一一介绍。

《禅林宝训》与《缁门警训》，则属于警句、格言性质的书。净善自序其《禅林宝训》时说：“宝训者……积之十年，……仍取黄龙下至佛照、蒲堂诸老遗语，节葺类三百篇。其所得有先后，而不以古今为诠次。大概使学者削势利人我，趋道德仁义而已。其文理优游平易，无高诞荒邈诡异之踪，实可以助入道之远猷也。”（《禅林宝训序》）“削势利人我，趋道德仁义”，无何禅味，颇带儒气。景隆为如卺的《缁门警训》作序说：“一性圆明，人人具足，

瞥然妄念，遽尔轮回。……由是而有大根器、乘本愿轮……者出而为恶辣钳锤，瞋拳热喝，……以烹炼之，以钩陶之，以掀翻而扩彻之，以至或为法语，为小参，为示众，为警策，为训诫，为针铭，以激厉之，以鞭辟之，以奖拔之，以化导而诱引之。噫！弘法愿重，愍物情深，《缁门警训》一书之所以荟萃成编者，岂徒然哉?”（《缁门警训序》）《警训》与《宝训》所不同的，《宝训》近乎《语录》，《警训》则近乎《文选》。至于《禅关策进》，内容分为：《前集二门》，即《诸祖法语节要第一》，《诸祖苦功节略第二》。《后集一门》，即《诸经引证节略》。其内容则有“语录”，有“范例”，还有经文节要。关于这部书的意义，袾宏在《禅关策进序》里说：“…予初出家，得一帙于坊间，曰《禅门佛祖纲目》，中所载多古尊宿自叙其参学时始之难入，中心爱之慕之愿学焉。既而此书于他处更不再见，乃续阅《五灯》诸语录、杂传，无论缁素，但实参实悟者，并入前帙，删繁取要，汇之成编，易名曰《禅关策进》。居则置案，行则携囊，一览之，则心志激励，神采焕发，势自鞭逼前进。……水未尽，山未穷，警策在手，疾驱而长驰，破最后之幽关。”可见《禅关策进》，乃“座右铭”式的书，用意在于让禅者们“警策在手，疾驱长驰，破最后关”。

至于几种《语录》，将在下文具体评介明代几位知名禅僧时略为涉及，这里且省略。

2、“国初第一等宗师”——梵琦

梵琦死于洪武三年（1370），他的主要活动是在元代，但在佛教史上，他被称为明代“国初第一等宗师”。因此，在叙述明代禅宗时，理应从他说起。

梵琦[①]（1296—1370），字楚石，俗姓朱，宁波象山人。自幼

① 《补续高僧传》卷一四有《传》。

出家，十六岁受戒。曾阅《楞严》，有所“省悟”。元英宗时，诏写金字大藏经，梵琦因善于书法而应选入京。元泰定中，奉宣政院之命“出世”传法。梵琦受“印可”于元叟行端，为大慧宗杲的五传弟子，为南岳怀让下的“第二十世”。开法之后，“五十年间，六坐道场”（钱惟善《佛日普照慧辩楚石禅师语录序》）[①]。可见其宣扬禅宗之积极。元顺帝至正七年（1347）年，帝师赐梵琦号为“佛日普照慧辩禅师”。明洪武元年（1368）、二年，两次奉诏赴蒋山法会，“亲承顾问，赐以币金”（《释氏稽古略续集》卷二《楚石禅师》）。宋濂《佛日普照慧辩禅师塔铭》说梵琦“形躯短小，而神观精朗；举明正法，滂沛演迤，凡所莅之处，黑白向慕，如水归壑。……由是内而燕、齐、秦、楚，外而日本、高丽，咨决心要，奔走座下，得师片言，装潢袭藏，不翅拱璧”。声望确是很高的。梵琦的“悟道”偈，有这样两句：“拾得红炉一点雪，却是黄河六月冰。”则梵琦确实具有禅僧本色。

梵琦死于洪武三年（1370），七十五岁。梵琦死后，至仁（自称是梵琦“法弟”的僧人）为撰《行状》，宋濂为撰《塔铭》。据说，他临死前留一偈，谓：“真性圆明，本无生灭；木马夜鸣，西方日出。”（至仁《楚石和尚行状》）前两句，表明他是一个真心一元论者；后两句，则又表明他确是一位禅僧。

宋濂说梵琦“嘻笑怒骂，无非佛事”，“世间万物，总总林林，皆能助发真常之机”。（《佛日普照慧辩楚石禅师〈六会语录〉序》）评论可谓不低。袾宏在其《皇明名僧辑略》（一卷）里，把

① 据佛教史料记载，梵琦先后于：1、元泰定帝泰定元年（1324）冬，入主海盐福臻寺；2、元文宗天历元年（1328）二月初三日，入主天宁永祚寺；3、元顺帝至元元年（1335）七月二十五日，入主杭州大报国寺；4、元顺帝至正四年（1344）八月初八日，入主嘉兴本觉寺；5、至正十七年（1357）八月初一日，入主嘉兴光寿寺；6、至正二十三年（1363），再住永祚寺。

梵琦列为《正录》十人中的第一名（另外还有：《附录》八人，《又附》一人）。并且说："本朝第一流宗师，无尚于楚石。"智旭则说："禅宗自楚石琦大师后，未闻其人也。"（《灵峰宗论》卷五之三《儒释宗传窃议》）评价更为崇高。宋濂，明代名士；袾宏、智旭，也都是明代佛教大家。他们对于梵琦如此的推崇，表明梵琦确是明代禅僧中的佼佼者。梵琦的思想，集中反映在长达二十卷的《楚石梵琦禅师语录》[①] 里。下面，即根据这部《语录》的资料，大致地探索一下梵琦的思想。

首先，看看梵琦的"禅见"。

元文宗天历元年（1328），二月初三日，梵琦入主海盐天宁的永祚寺，当他走进佛殿时，对着佛像说了如下的四句"禅语"：

是你是我，撒土撒沙，同门出入，生死冤家！（《楚石梵琦禅师语录》卷二《住海盐州天宁永祚禅寺语录上》。以下引文，只注卷数、篇名）

禅僧梵琦，竟与佛陀是"生死冤家"！"禅味"可真够足的了！

佛佛厮溷浊，祖祖太莽卤！（卷三《住海盐州天宁永祚寺语录下》）

佛佛都不过是一些浊流（溷，念骨，浊义；浊，念旬，流义）之辈；而"祖祖"则更都是一伙鲁莽汉。短短的两句话，便骂倒了一切"佛祖"！

真得文殊、普贤扫床摺被；等、妙二觉随驴把马！（卷五《住嘉兴路本觉寺语录》）

文殊、普贤，都是过去已成过佛，现在地位仅次于佛的上位菩萨，梵琦要让这些菩萨给他扫床摺被。"等觉"是仅次于佛的菩萨，

---

① 这部书也称为《楚石禅师六会语录》。所谓"六会"，即梵琦"六坐道场"的六处法会。

"妙觉"就是佛位。梵琦还要让这些佛、菩萨给他"随驴把马"！梵琦禅师是多么地了不起啊！

三乘十二分数，大似屎窖子！（同上）

这就是说，全部佛教经典，都不过是一些"屎窖子"！

一大藏教，只是个卖田乡帐！……（卷七《再住海盐州天宁永祚禅寺语录》）

这倒别致，把全部佛教经典比做卖田契。因为是卖田契，所以就要"东西四至"，"一一分明"；"亩步长短"，"亦无增减"（同上）。这种类比，确是耐人寻味的。

如来涅槃心，祖师正法眼，衲僧奇特事，知识解脱门，总是十字街头破草鞋，抛向钱塘江里著！（卷四《住杭州路凤山大报国禅寺语录》）

视佛陀为"生死冤家"为"漏脯"，拿佛及大菩萨做佣人，当马夫，这可说是对佛（菩萨）的否定；视教典如"屎窖子"、"卖田帐"，这可说是对教法的否定；这里，又把"涅槃心"、"正法眼"等等看作是应该"抛向钱塘江里"去的"破草鞋"，则可说是对佛教义理的否定。这些看起来仿佛是豪壮的语言，究其实，无非还是晚唐以来不少狂禅者流所卖弄的那种"呵佛骂祖"把戏的重演。它表明，被人们尊称之为"国初第一等宗师"的梵琦，在显示其自命非凡的"禅僧本色"方面，并没有摆脱禅宗的老一套；无宁说，他仍不过是在抄袭、模仿他的前辈而已！

其次，再来看他的宗教思想和世界观。

未有世界，早有此性；世界坏时，此性不坏。出世不出世，成佛不成佛，……净法界身，本无出没。（卷五《住嘉兴路本觉寺语录》）

有一个先天地而早有、后天地而永存的真"性"，是宇宙实体、诸佛"法身"。这是梵琦的宗教思想，也是他的世界观——真心一元

论的客观唯心主义的世界观。

众生从无始劫来不得道者，为妄识所惑，流转生死；诸佛菩萨悟真心者，则不被生死之所流转。真心处垢不垢，处净不净，处生不生，处灭不灭，譬如随色摩尼宝珠，若人得之，无不成佛。（卷七《再住海盐州天宁永祚禅寺语录》）

这颗神奇的“真心”，也就是上面所讲的先天地而有的真“性”。“众生”因为迷失了它而“流转生死”，“诸佛”（菩萨）由于“悟”得了它而超登佛地。它既是世界本原，又是成佛基因。

百千法门，同归方寸；河沙妙德，总在心源。……恒沙刹土，莫不禀其威灵；草木昆虫，亦皆资其化育。（卷三《住海盐州天宁永祚禅寺语录下》）

“百千法门，同归方寸”，梵琦仿佛又是一个主观唯心主义者。其实，“方寸”之心之所以能够流出“百千法门”，正是由于它当体就是真心、佛性，而真心、佛性，却是横遍十方、竖穷三际的，是无处不有、无所不在的。“方寸”是迹，真心是本。所以，归根结柢，他还是一个真心一元论者。

须知尽十方乾坤大地，人畜草芥，高低阔狭，无空缺处，总是自家屋里的。（卷七《再住海盐州天宁永祚禅寺语录》）

所有一切主、客体世界，统统“总是自家屋里的”什物。所谓“自家屋里的”，也就是说它们都是真性中物。真性是本原，其余一切都是派生物。这里，梵琦既是在讲他的宗教思想，又是在表达他的世界观。

不生法中，具足世间出世间法。……觐体全该，当阳廓示，方便唤作常住法身，流出无边诸三昧海。文殊、普贤，大人境界；德山、临济，向上提持。此方他方，齐成佛道；有说无说，俱转法轮。极三际为一时，统十方为一刹，二十四气，七十二候，三百六十五日，只在刹那。悟之则当念圆明，

迷之则永沉生死。(卷四《住杭州路凤山大报国禅寺语录》)

"常住法身"的"不生法",却能生出世出世法——时空由它而有,凡圣从它而生。这个竖极三际、横统十方、"觌体全该"的"不生法",便是菩萨们的"大人境界",祖师们"向上提持"的"西来大意"。

无理外之事,无事外之理,无心外之物,无物外之心。在蚌为珠,在龟为兆,在牛为角,在马为蹄,一一交参,重重摄入。(卷五《住嘉兴路本觉寺语录》)

这里须要指出:决不要以为梵琦是一个心物二元论者。其所以"无事外之理",是因为全事即理;"无物外之心",是因为即物是心。所以,梵琦讲的,依然是唯心论,而不是二元论。特别是,举凡蚌珠、龟兆、牛角、马蹄,都是当体即理,即心(自然是即真心,而不是即凡心),所以才能"一一交参,重重摄入"。从而它也就表明了:梵琦在这里讲的,还不是一般的唯心论,而是佛教牌号的真心一元论的唯心论。下面的几句话,更加证明了这一点:

性觉妙明,亘古今而不变;本觉明妙,在迷悟而皆如。……外列山河世界,中分鬼畜人天,本因织妄而成。……(卷一九《书楞严经》)

亘古不变、迷悟皆如的"妙明本觉"("性觉妙明"与"本觉明妙",完全是同义反复),忽焉"织妄",于是就有了"山河世界"与"鬼畜人天",这说明"山河世界"与"鬼畜人天",都是由这个奇妙的"本觉"(性觉)派生出来的。虽然,"本觉"因"织妄"而派生出了主、客体世界,但它依然还是"如如"、"不变"的。梵琦在这里所表达的(自然是依照《楞严经》的思想而表达的)完全是真心一元论——真如缘起论思想。

头头上明,物物上了,如理如事,亘古亘今。(卷一《住福臻禅寺语录》)

因为一切都是“妙明”觉性中所现物，自然举一切事物当体都是“妙明”觉性，因而也就能够“头头上明”，“物物上了”。青青翠竹，皆佛“法身”；搬柴运水，都是“道场”。

诸佛出世，祖师西来，全妄即真，全凡即圣，……无一尘不摄，无一刹不周，无一体不该，无一根不备。（卷七《再住海盐州天宁永祚禅寺语录》）

“无一尘不摄，……”，所以“全妄即真”；“无一根不备”，所以“全凡即圣”。前者是真如缘起论思想，后者是佛性论思想，反映的问题不同，思想实质一样。

凡圣情尽，体露真常，事理不二，即如如佛。我此一众，人人本具，个个圆成。（卷七《再住海盐州天宁永祚禅寺语录》）

人人“本具”佛性，个人都能“圆成”。这是梵琦在给他的寺众们开具证明，作出保证：只要能够依照我的指点去做，你们都能够“凡圣情尽”，成“如如佛”。

真如清净界，一泯未尝存，能随染净缘，遂成十法界。（卷二〇《水陆升座》）

“十法界”都是由真如“随染净缘”而有，这是标准的“真如缘起论”观点。

大道只在目前，要且目前难睹，欲识大道真体，不离声色言语！（卷五《住嘉兴路本觉寺语录》）

由于“大道”寓于“声色言语”之中，举“声色言语”就是“大道”，所以“不离声色言语”，即能认“识大道真体”。真所谓“道远乎哉？体之即真”哪！尤有进者：

处处无非佛事，头头总是道场，酒肆、淫坊，了无罣碍；龙宫虎穴，任便经过。亦可入魔，亦可入佛，然后佛魔俱遣，凡圣不存。……（卷四《住杭州路凤山大报国禅寺语录》）

既然“大道真体，不离声色言语”，“处处”都是“佛事”，那末，下酒馆，逛妓院，自然也都是兴“佛事”，作“道场”。因此，入“酒肆”，进“淫坊”，自然也就“了无罣碍”了。其结果，便是“佛魔俱遣，凡圣不存”，事事无碍，一团混沌。不过，梵琦的思想是异常矛盾（或者说是苦恼）的，因为，他一面大唱这种高调，一面却又这样地慨叹：

> 兄弟！开中便道我是禅和，及乎问他如何是禅，便东觑西觑，口如扁担相似。苦哉！屈哉！（卷七《再住海盐州天宁永祚禅寺语录》）

自称“禅和”，却不知“禅”为何物。这是一种可悲的情况。还有：

> 从上来建立门庭，为什么事，可但为你几个乡亲、法眷，图口腹，恣无明，成群作队，造地狱业，佛法禅道，推向一边。……如今大方丛林，兵变以来，南北东西，万中无一！（同上）

“成群作队，造地狱业”，以致“南北东西，万中无一”。这就更加可悲了。不过，既然“酒肆、淫坊，了无罣碍”，那又何“地狱业”之有呢？“成群作队，造地狱业”，不正是对于这种高超“理论”的一种“实践”吗?！所以，梵琦一方面在“理论”上大唱高调，另方面却又对当时“南北东西”的“禅和”们的堕落行为叫“苦”，叫“屈”，深为慨叹。这正反映出他内心深处的矛盾和苦恼。

> 教中有六念：念佛，念法，念僧，念戒，念天，念施。衲僧门下，念个什么？若道念佛，道著佛字，漱口三年！不可是念佛也。若道念法，法尚应舍，何况非法，不可是念法也。清净行者，不入涅槃；破戒比丘，不入地狱，不可是念僧也。持犯但束身，非身无所束，不可是念戒也。三界无安，犹如火宅，不可是念天也。施者，受者，并所施物，三轮空寂，俱不可得，不可是念施也。……（同上）

“教中”讲究“六念”，他梵琦“衲僧”的门下，则是六不念。这里，既有他的宗教思想，更有他的“禅见”：“道著佛字，漱口三年！”又显示出了梵琦的禅僧本色。

一道圆光，阿谁无分，猫儿若无分，为什么捉老鼠！……（卷三《住海盐州天宁永祚禅寺语录下》）

真是奇妙的“禅悟”：猫儿之所能够“捉老鼠”，原来是因为它也有“一道圆光”！而这却也是梵琦“上堂”时一本正经的“法语”。当时的禅风日下，于此当可想见。

最后，如下的一段语录，不能不引：

据说，娑婆世界，坑坎堆阜，瓦砾荆棘，土石诸山，高下不平。极乐世界，地平如掌，宫殿楼阁，珍宝庄严，水鸟树林，常宣妙法。虽然（娑婆、极乐）有天有寿，有苦有乐，若论个些子，那边八两，这里半斤！非净非秽，非生非佛，不用厌此忻彼，爱圣憎凡。既无忻、厌等心，又无圣、凡等见，随缘放旷，任性纵横。……（卷七《再住海盐州天宁永祚禅寺语录》）

用“据说”来描述“极乐世界”（对于“娑婆世界”——也就是我们所处的这个世界，所云种种，都是人所共见，现实感受，根本用不上“据说”），这本身就含有否定的意思。而“那边八两，这里半斤”，更是把“无有众苦”的“极乐世界”同苦难深重的“娑婆世界”，相提并论、等量齐观了。既然彼此都是一样，自然也就用不着“厌此”娑婆、“忻彼”极乐而一心想着“往生净土”了。这是明显地对于净土思想的否定。这种论点，就禅宗的传统思想说来，确是“言之有据”的，但它同梵琦本人如下的《净土诗》里所表达的思想，却又是非常矛盾的。请看如下的《净土诗》句：

遥指家乡落日边，一条归路直如弦，

空中韵奏般般乐，水上花开朵朵莲；

杂树枝茎成百宝，群居服食胜诸天，

吾师有愿当垂接，不枉翘勤五十年！

以极乐世界为“家乡”，以阿弥陀佛为“吾师”，倘能蒙受“垂接”，方才“不枉翘勤五十年”。完全是一派净土宗僧人的口气，禅僧神气简直没有了。

一朵莲含一圣胎，一生功就一花开，

称身璎珞随心现，盈器酥酡逐念来；

金殿有光吞日月，玉楼无地着尘埃，

法王为我谈真谛，直得虚空笑满腮。

在这里，不再是“不用忻彼”，而简直是“忻”得入迷了。

一寸光阴一寸金，劝君念佛早回心，

直饶凤阁龙楼贵，难免鸡皮鹤发侵；

鼎内香烟初未散，空中法驾已遥临，

尘尘刹刹虽清净，独有弥陀愿力深。（以上诗句，统见袾宏《云栖法汇·皇明名僧辑略·楚石琦禅师》）

在这里，不再是“道著佛字，漱口三年”，而是“一寸光阴一寸金，劝君念佛早回心”。梵琦的《净土诗》有许多首，仅这几首，已足以看出《净土诗》的思想，同上述否定净土的思想，是直接对立的；也就是，梵琦自己在反对自己。这究竟是怎么回事呢？原来，这不过是一种历史情况的必然反映。人们知道，自宋初以来，在佛教史上出现了一种情况，那就是禅净兼修，或者说是禅的净土化。这种趋势，到了明代，更为突出了。因为到了明代，禅宗僧人更加丧失了自信，更加感到“直指人心，见性成佛”的那一套没有把握，很不保险；为了能使“解脱有望”，更保险一些，只有求救于净土宗的“念佛法门”。也就是说，到了明代，禅净兼修，亦禅亦净，而最后归心于净土的僧人更多了。只不过像梵琦那样，为了显示“禅僧”本色，就那样露骨地否定净土，而轮到要寻找

"归宿"时，却又是这样急切地忻求净土，未免显得有些笨拙罢了。

由于具有影响的梵琦也在倡导净土，所以，袾宏还特地以他为例，教训其他禅僧。袾宏说："本朝第一流宗师，无尚于楚石矣，筑石室，匾曰'西斋'；有《西斋净土诗》一卷，今止录十首，以见大意。彼自号禅人而浅视净土者，可以深长思矣。"（《云栖法汇·皇明名僧辑略·楚石琦禅师》）袾宏如此地推崇梵琦，而又如此地重视他的倾心净土，足见梵琦在当时佛教界的影响确是非同一般。而梵琦，则不过是禅僧其名，实则栖心净土的人。

最后，再来看看梵琦的政治态度和政治思想。

其一，在元代。

梵琦在元代"六坐道场"，都是由朝廷（经过宣政院）委任的。他每住持一寺，第一次"上堂"时，都要向僧俗信众出示朝廷的委任状（《宣政院帖》、《宣政院疏》），并借此说上几句法语。例如，元文宗天历元年（1328），二月初三日，他入主海盐（今属浙江钱塘）天宁永祚寺，当天"上堂"。

> （他）拈《宣政院疏》：昔日灵山亲付嘱，今朝付嘱与灵山，以何为验？度《疏》云：以此为验！（卷二《住海盐州天宁永祚禅寺语录上》）

"昔日灵山"会上，释迦如来将护法重任"亲自""付嘱"与国王；而"今朝"，大元皇帝又把弘法重任"付嘱"与承继"灵山"法统的梵琦。有何"验"证呢？就"以此"《宣政院疏》（朝廷的委任状）"为验"证。在这里，梵琦把元朝皇帝同释迦如来等量齐观了！一纸《宣政院文书》，在他眼里，竟然变成了神圣的"付嘱"！就在这次"上堂"时，梵琦还作了如下的祝祷：

> ……遂升座拈香云：
>
> 此一瓣香，端为祝延今上皇帝圣躬万岁，万岁，万万岁！
>
> 此一瓣香，奉为宣政院官、嘉兴路官、海盐州官，同增

禄算。

此一瓣香，奉为现住径山兴圣万寿禅寺妙喜第四世、天下老和尚元叟端禅师，以酬法乳。（卷二《住海盐州天宁永祚禅寺语录上》）

这三遍“馨香祷祝”，第一为皇帝，第二为官僚，第三方才是为他的得法师。这就清楚地表明了，在梵琦的心目中，“世法”分明重于“佛法”。

朝京回，上堂。祝圣罢，僧出问云：奉诏迢迢上玉京，京师早已播师名，天香满袖归来也，恰值黄河一度清。学人上来，请师祝赞。师云：……山僧近承使命，远届上京，面对龙颜，亲闻诏旨，风云庆会，千载一时，及此还山，将何报答？……皇图齐北极，圣寿等南山。（卷一《住福臻禅寺语录》）

那个出来问话（实际是出来说话）的僧人，固然是个双料的阿谀逢迎分子，而“朝京”回来的梵琦，对于皇帝给予他的恩宠，不也是感激不尽的吗？

圣节，上堂。僧问：佛祖因缘即不问，君臣庆会事如何？师云：瑞草生嘉运，林花结早春。进云：如何是君？师云：莫触龙颜！进云：如何是臣？师云：量材辅职。进云：如何是臣向君？师云：赤心片片！……乃举无著与外道论义，著云：天下太平，国王长寿。处道杜口不能破。师颂云：义有河沙数，不出这一句！（卷二《住海盐州天宁永祚禅寺语录上》）

“河沙妙义”，都超不出“天下太平，国王长寿”“这一句”话。这里，没有禅语，没有机锋，清楚明白地表达了梵琦的政治态度和政治思想。

圣旨看藏经，上堂。僧问：一封丹诏九天来，大地山河唱善哉。满藏不知何所说，青莲花向口中开。奉诏旨看藏经，

请禅师祝圣寿。师云：……今则法筵洞启，教藏宏开，重重福慧门，种种寿量海，如天普覆，如地普擎，如日普照，如风普吹。……（同上）

连“看藏经”也是奉“圣旨”。可见梵琦活动的性质，多半都是属于“官办”的；而梵琦其人，也可说是“官方”僧人。“祝圣”之词，自然也是歌功颂德的（只是“如风普吹”，似很不雅）。

元顺帝至元元年（1335），七月二十五日，梵琦进住杭州大报国寺，当天“上堂”：

……遂升座拈香云：此一瓣香，天上天下，世出世间，并属照临，皆承恩力，热向炉中，端为祝延今上皇帝圣躬万岁，万万岁！陛下恭愿（应该说是“恭愿陛下”），乃圣乃神，乃武乃文，四海咸歌有道；自西自东，自南自北，八方尽乐无为。

次拈香云：此一瓣香，奉为皇天之下，一人之上、西天佛子、大元帝师大宝法王，资培福慧。

复拈香云：此一瓣香，奉为行省大丞相、行宣政院官、文武寀寮，同增禄算。（卷四《住杭州路凤山大报国禅寺语录》）

三次“馨香祷祝”，除帝师外，只字不及佛教。

探元帅回，上堂。兵随印转，将逐符行，……（卷六《住嘉兴路恩光孝禅寺语录》）

梵琦这位禅僧，不但要“朝京”，还要“探元帅”。可见他在奔走于权贵之门这一方面，也并没有什么例外的。

以上算是属于政治方面的。此外，在《楚石梵琦禅师语录》（卷八）里还有诸如“看田回，上堂”、“师一日与僧观稻次”（卷五）之类的记载，则又反映出，梵琦所住持的寺院，经济上也都是占有土地的。政治上与封建王朝关系密切，经济上占有土地，它清楚表明：梵琦其人，同样是封建统治阶级的重要一员。

其二，在明代。

在《楚石梵琦禅师语录》卷二〇《水陆升座》中，记载了入明以后梵琦的一些重要活动。现节录两段，以资参考。

洪武元年，九月十一日，钦奉圣旨，于蒋山禅寺水陆会中升座。师云：……将此深心奉尘刹，是则名为报国恩！钦惟皇帝陛下，英武仁圣，削平海内，子育兆民，……特赐银币，命善世院就蒋山禅寺修建冥阳水陆大斋一昼夜，于中作诸佛事，……并召臣僧梵琦举唱宗乘；……今日圣恩，令臣僧梵琦于此升座，……恩重须弥何以报？祝延圣寿万斯年！

在这短短的一段“法语”里，凡两称“臣僧梵琦”，可见其一片忠诚。这里特别值得指出的是，所引“将此深心奉尘刹，是则名为报国恩”，出自《楞严经》（卷三）。经的原文是：“将此深心奉尘刹，是则名为报佛恩。”梵琦竟然擅改经文，易“佛恩”为“国恩”。一字之改，意思大异。它表明，在梵琦的心目中，“国恩”远比“佛恩”为重。所以，他宁可不报“佛恩”，也定要酬报“国恩”。

洪武二年，三月十三日，钦奉圣旨，于蒋山禅寺水陆会中，升座，师云：……今日圣天子，普度幽冥，令臣僧梵琦说法，……

“臣僧梵琦”，“钦奉圣旨”，“升座”“说法”。真是“不依国主，则法事难立”啊！

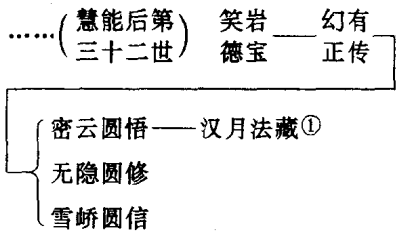
这里，顺便作点说明。我们之所以要从政治方面揭示上述这些情况，并不是说在佛教史上出现这种情况是不正常的，相反，这种情况出现在佛教史上，不仅是正常的，而且是必然的。因为，佛教及其高僧们，并不像他们所宣扬的那样，是超世的，不问政治的。恰恰相反，他们不但牢牢地立足于“世间”，立足于社会，而且十分紧密地依附于封建统治，极其忠心地为封建统治服务。佛

教是如此，高僧们是如此，禅僧梵琦也是如此。以上所列举的这些历史事实，清楚地说明了这一点。

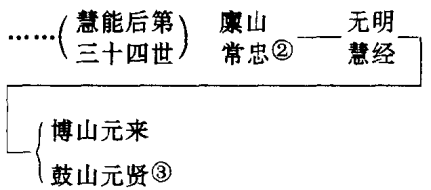
3、明代禅宗的两个派系——临济与曹洞

宋元之交，禅宗五家中，沩仰、云门、法眼三家，已经淹没无闻；入明以后，禅宗尚能维持一定规模的，就止临济、曹洞两家了，而临济一系，其势又稍盛于曹洞。所谓“五宗者，沩仰、云门、法眼三宗，与宋运俱终，其传至今日者，唯临济、曹洞二宗”（《永觉元贤禅师广录》卷一，道霈《最后语序》）。便是这一历史情况的概括反映。

明代临济宗的主要世系如下：



明代曹洞宗的主要世系如下：



下面，分别对这两系禅宗的主要人物的行履、思想，略予评述。

---

① 圆悟法嗣，除法藏外，尚有破山海明、费隐通容、木陈道忞等人，道忞将于本书下编叙及之，其余均从略。

② 与常忠并列的，尚有幻休常润一支，这里从略。

③ 元贤死于清初，本应属于清代，但其主要活动在明末，所以这里仍把他作为明代禅僧予以叙述。另，慧经门下，尚有晦台元镜和见如元谧两人，这里并从略。

1、德宝、圆悟与法藏

在上述明代临济宗的世系里，重要人物是德宝、圆悟与法藏，这里，只就这三个人略予叙述，余者从略。

德宝（1512—1581），字月心，别号笑岩，俗姓吴，金台人。自幼出家（《补续高僧传》卷一六《习禅篇》有《传》），受具戒后，“即腰包行脚，一时老宿号称明眼者，罔不蒙参而户谒，指点功夫，揩磨见地，造诣日益深密”。“自是名震海内”（《补续高僧传·月心宝公传》）。德宝先是“随缘开化，靡定所居”，“晚年屏居京师柳巷”（同上）。有《笑岩集》四卷行世。“禅师举措，多与人同，人皆罔测。凡与对扬酬酢之际，不露圭角，不滥许可，不费言，不绝物，遇水即之以湿，遇火即之以燥。虽显而弗彰，虽隐而弗藏”（《笑岩集》卷首，归源《笑岩集序》）。则德宝倒也是一个与物无侮的人。

德宝生于明武宗正德七年（1512），死于神宗万历九年（1581），终年七十岁。

《笑岩集》分《南集》、《北集》上、下，各二卷。“今夫《笑岩》一集，南、北两篇，言几七万”（同上）。“今笑岩老师之南返北，诸门人随录语言，不翅数万，刊行于世，亦即和尚之余音也。”（惟中《笑岩集序》）《笑岩集》，德宝生前，明穆宗隆庆年间即已刊行。《笑岩集·南集下》里，有《行实》一篇，是德宝的自述。其中对于他南北参访的经过——到过什么地方，见过什么人，交谈了一些什么，都不厌其详地作了具体叙述。最后他总结说：“予自离本师至此，入山出山，遍谒诸师，博明个事，冒寒暑于十余年间，涉南北于数千里外，方始心猿罢跳，意马休驰，岂此一心外更别有玄妙可得者哉？”（《笑岩集·南集下》卷二《行实》）行脚“数千里”，历时“十余年”，最后“悟”得“一心”之外，别无“玄妙”。德宝还有一偈，表达他的这一“悟境”：“本来真父母，

历劫不曾离，起坐承他力，寒温亦共知；相逢不相见，相见不相识，为问今何在，分明呈似师。”（同上）“本来真父母”，也就是“玄妙”至极的“一心”。《结述一律》，也是表达德宝的见解的：“大道无为无不为，两端拈郤复何之，空拳赤手胡支遣，满目盈怀假住持；教海自来容不度，宗门无处著思维，玄参妙悟输先觉，愧我浑沦总不知。”（《笑岩集·南集下》卷二）较之“悟道”偈，这首《一律》所表达的见解，更为“浑沦”。德宝对于当时佛教、尤其是禅宗的窳滥情况，感慨颇深。他认为，当时“国内名山”，除河南伏牛山外，“天下无正丛范”。“异容缁服，似粟如麻，尽称佛祖儿孙，所营是何正业！”有的，则“众称方丈之名，自僭知识之号。哄动富势，建寺院，度徒众，居则金碧，呼则群聚，衣则滑鲜，食则甘美，乃至积金帛，治田庄，人丰、境胜，便是出世一番，尽此而已。”“大家妄妄相传，情情相继，袭为实法，人皆安之，所以个个胡乱一生，到头只这么合杀了也。”有的，则“从人学事。或念等字入韵，称韵主；或寻有藏经处，冥懵检藏，名藏主；或扭捏几句诗，或掺大笔，或上京依附讲席”。“尽是缘木求鱼，刻舟觅剑，蓦地撞着了个孟浪善知识前请益，如此颟顸顸顸，浑沦吞枣。”“于中或有时名者，皆紫滥朱。”致使“鼻祖单传之旨，蔑绝无闻”。（《笑岩集·北集上》卷三《普示》）对于当时那些为人师表、称善知识者的情况，德宝也有所揭露。他说：“余初闻善知识名者，或一言一行为可宗者，不问远近，必往参见，如处幽暗而欲见天日，如患热渴而欲思饮清凉之甘泉。……既夫礼见之后，或于请益、决惑、论叙之际，谆谆自相矛盾者多矣。或谈必大言，及其所信，却又狭隘；每诲人曰本具现成，逮究其旨，又不了了；或诫学者，作工夫当绵密，如鸡抱卵，宁有间断乎？及自于泛常造次之际，略无所据，率然忽略：或自言所得甚深，靡不了了，倘有叩问佛祖古宿纲要，总皆罔知。……直至发白齿壑，

终无成者，殒亡忽至，徒抱长吁，甘赴死门。”（同上书《示众》）总之，“今作沙门者，盛是波旬（按：波旬，即魔王）之徒，如来之仇雠，何止虎皮羊质而然也”（《笑岩集·南集下》卷二《行实》）?! 从德宝这种“慨乎言之”的情况中，可以想见当时佛教、尤其是禅宗已经败坏到了何等地步！面对这种情况，“法柄在握”的德宝，要振聋发聩，力挽颓风。四卷《笑岩集》，便是他弘护禅宗的“实录”。下面，根据《笑岩集》略为探索一下德宝的思想。

首先，宗教思想方面。

> 凡欲学道，厥要有三：曰信，曰志，曰时。立信要真，决志要定，时之要极。信真，则始末无歧路；志定，则逆顺无异缘；时极，则忽悟如反掌。自古迄今，超凡证圣，鲜不由斯而成者，可不悉乎？（《笑岩集·北集上》卷三《示众》）

信、志、时是德宝提出的“学道”的三个条件。信即信仰。佛经上曾经说过：“信为道源、功德母。”对于学佛者说来，信仰是基础，没有它，一切都谈不上。佛教讲究的信、解、行、证的四个阶段、四个过程，也是信为第一。志是定志，定志也就是“发心”，例如发“菩提心”、发“出离心”之类，是实现信仰的出发点。时即时机，时机也就是佛教讲的“时节因缘”。所谓“时机成熟”，“悟如反掌”，说的就是这个意思。立信、定志，算是内因；时属外因。内、外因具备，才谈得上“学道”。

下面，再对德宝的宗教思想，作进一步探索。

> 诸佛与众生，唯是一心，更无别法。悟者，心能转物，物物皆归自心，即是诸佛。迷者，背心向物，妄随物转，即是众生。是故诸佛与众生，唯是一心，更无别法。（同上书《开示》）

“佛与众生，唯是一心，更无别法”，其差别，就在于迷、悟之间。这是除唯识宗以外的大乘各派的共同观点，尤其是禅宗的观点。

夫佛祖无上妙道，即一切众生性元心蒂。是心之名相俱虚。……所谓曰空，只是破有；曰有，止为破空。亦复以有息有，以空息空。……但学者先自识己宗，则于一切法了无所惑，名为知有。知有者，即知此人人具足本源心性，不向佛求，匪由天降，弗从人得，岂自外来，独吾与一切有情元自具足。（同上书《普示》）

"心蒂"一词，颇为晦涩，但有一点是清楚的：德宝在这里明确地指出："一切有情元自具足"的"本源心性"，是有而不是空。所谓空，只是空诸"虚妄"，至于"人人具足"的"本源心性"，是断断乎不能空掉的。这倒是禅宗的传统思想。禅宗提倡的"参究"，讲究的"向上一着"，以及所谓"明心"、"见性"等等，其命意都在于这颗"本源心性"。悟之为佛，迷则众生，转机处就在这颗"本源心性"。

近而言之，佛者，即人人本具、大体大用淳全之真心耳。而人自颠倒，背真觉，合妄尘，返迷而不自信者也。既不自信自己本具淳全之真心，则莫得其受用也。（同上书《晚参》）。

这就更进一步了：不仅悟之为佛，而且，"人人本具"的"淳全真心"，本身就是佛。这一思想，是言之有据的。佛经上说："心、佛、众生，三无差别"，就是这个意思。心、佛不二，心、佛一体；心是佛的体性，佛是心的圣化；离心无佛，心就是佛。

佛性平等，人人个个无欠无余。能悟之者即佛；能体信行之者即为佛事。本无圣凡愚智之隔，宁有僧俗男女等殊？（同上书卷四《圆通普示》）

能够"悟"入人人平等的"佛性"，那就不仅没有"圣凡愚智之隔"，而且也不再有"僧俗男女"之殊。到了那时，无论凡圣、男女，便都是浑然一体的了！

达磨西来，全提佛祖向上之道，即是一切众生本元心地，

更别无有法教人体解。(同上书卷三《开示》)

上面，可说是泛论；这里，进入到禅宗。佛陀说法，讲的是这个道理；祖师布道，讲的还是这个道理。除了要人悟入“一切众生本元心地”之外，更无别法“教人体解”。“如来为一大事因缘故，出现于世”，祖师也同样是为了这“一大事因缘”，才自“西来”。真是佛、祖道同，佛、祖不二；佛法如是，禅宗亦然。

俗达至道，先悟真心；欲悟真心，先求正信；正信拟获，厥道知矣。何谓正信？决信我此真心本无念缘，不见边际；本无动变，不见住相；本无所依，不见可执；本无名言，性相假立；乃至本无圣解凡情、佛知祖见而可得者。果尔信极，豁然速知我此真心，体纳太虚而不隘，用周识界而不遗。虽无念缘，临机无碍；虽无动变，去住纵横；虽无所依，十方自在；虽无性相之名，种种自他俱利。……(同上书《普示》)

这颗“真心”，是如此的神妙莫测，如此的不可思议。“决信”此心，即能“悟”入，悟入“真心”，即“达至道”。关键仍在一个“信”字。这里虽把“至道”与“真心”对称、并提，其实它们也只是一个东西。离“真心”无“至道”，真心、至道，二而不二。

曰本，曰实，即汝人人本有真如实际之妙性也。曰末，曰虚，即汝人人过现所结烦恼诸惑也。(同上书《广语》)

“真如妙性”，是本，是实；“烦恼诸惑”，为末，为虚。应该舍末归本，避虚就实；也就是要去除“烦恼诸惑”，体悟“真如妙性”。如此，即可超凡入圣，立地成佛。顺便指出：真如、实际、妙性，原是同义语，也就是：真如即实际，实际即妙性。所谓“真如实际之妙性”，至少是有语病的。

所谓欲脱生死苦，先要识根源。根源者，即禅寂之心体。心体本寂，如水本澄，由不自持，逐风波起，即念波烦荡，又无由返湛，随逐境风，滔滔无住。所以自无始来，至于今日

者，悉由是不识心源耳。（同上书《示东峰居士张文》）

识得“心源”，即得解脱。因为：

各人直下本有灵鉴真心，体原湛寂，初无迷悟之相，唯因不觉，触事生情，特地将真心翻成妄想，纷纷不息，汩没无休，久乃为常，从不知返。（同上书《示秀峰居士陈钅》）

若能“当下豁然”，便即“心光独露”，至此，即“的知此心，神通妙用，由来旧矣”（同上）。所谓“若人识得心，大地无寸土”，便是这种神妙“境界”。

当净心一志念道，念道即是念佛，念佛即是念自心，自心能成自己佛。所以，一切诸佛，皆成自心之佛，未曾有一佛能于自心外别有个佛可成者。（同上书《答京中缁素道旧发书入山请师回京复祈法要》）

这仍然是“即心是佛”、“心外无佛”之义。文字上的问题姑置勿论，意思还是可以看清楚的。不过，佛教讲究“修道”、“办道”，却很少有讲“念道”的。这里要人们“净心念道”，倒是一种新鲜提法。可是，“道”究意怎样“念”法呢？“念佛”则可，“念道”却难。“念道即是念佛”，“念佛即是念自心”，终究是有些问题的。

大道本乎一心，一心体乎无住。此无住之真心，廓然如时霁之空，湛然如灵明之海（“灵明之海”，也是生造之词）。……其所云生死者，由不曾把自己本有真心彻悟一回。既不曾彻悟其真，所以动止俱妄，一妄萌乎中，群妄呈乎外，递相贯织，彼此生成，潜潜然形乎于尽未来际，苟不真实彻悟一番，其虚生浪死，复何有自然之已矣哉？（《笑岩集·北集下》卷四《示静山居士》）

迷失真心，即沦生死；彻悟真心，便得解脱。生死、解脱，在迷、悟间。

道也者，恢宏空旷，虚寂灵妙，辉辉晃晃，周遍尘区，无

一有情而不具稟，无一刹那而不承赖。（同上书《再阅传灯录》）

这段颇有点道家气味的话，所讲的仍然是真心、佛性——所谓“道也者”的“道”，便是真心、佛性的另一称谓。德宝的用语，往往是越出佛教常规、信口而说的，称真心、佛性等等为之“道”，便是又一适例。不过，以“道”来名真心、佛性等等，确乎是有点道家味道的。

古云大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。此事若不真实彻悟一番，总（纵）具种种玄知妙解，他日依旧出这生死知解窟子不得也。（同上书卷三《示众》）

“大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟”，这是禅宗自有“看话禅”以来的参禅“要诀”。“疑”得深切，就“悟”得透彻，“疑”是“悟”的前提，“悟”是“疑”的结果。那末，到底“疑”什么呢？

古人用功，勿类凡庸草草，直教全心放下，……直下举个不起一念处，那个是我本来面目？或云一念未生时，那个是我本来面目？初用心，必须出声，或三回，或五回，或至数回，默默审定。次或唯提一句云“不起一念处”；或云“一念未生时”。疑句、用心不定，顺意则可。只要第五个“处”字、“时”字上，宜疑声永长，沉沉痛切，此正“疑”中，当驻意、着眼。或杜口默切，或出声追审，的要字字分明，不缓不急，如耳亲闻，如目亲睹，即心即念，即念即疑，即疑即心，心、疑莫辩，黑白不分。……复有道者，先提双句，三五回次，斩断前句，力疑后句，当全心力作声云：噫！那个是我本来面目?!（同上书《示经、睿二德请益做工夫》）

就“疑”这“那个是我本来面目”！通常的提法是：“父母未生已前，那个是你〔你，也有作“上座”〕本来面目？”这里，德宝把这一提法改变成了：“不起一念处，那个是我本来面目？”“一念未

生时，那个是我本来面目？”这也就是所谓的“话头”。疑此“话头”，参而破之，就是“开悟”。德宝详细地讲了应该如何起“疑”，如何自问。真是手把手地教人“做工夫”。不过，仔细看来，德宝在这里所讲的，又是有些变样的。因为，禅宗一再提倡的，是“参”禅，也就是“参话头”；参，就是参究。而德宝在这里却是叫人家“出声”地念，特别要在“第五个‘处’字、‘时’字上”念，而且还要“疑声永长”地念。这就把禅宗向来的“参话头”，修改成了“念话头”，把“内省”禅变成了“口头”禅。改“参”为“念”，正反映出了禅宗那种每况愈下的窘境。德宝还说：

> 或厉声、或微声云：父母未生已前，那个是我本来面目！复云：咦！必（毕）竟那个是我本来面目！只此一咦，直使当下断然空寂。……（同上书《示王给事桂轩》）

不仅要念，而且还要“厉声”地念；甚至，连“咦”那么一声，竟然也有偌大的神奇妙用！

> 欲参此“万法公案”，必先全提两句云“万法归一，一归何处”。然后拨去上句，单提下句起疑云“一归何处”？毕竟“一归何处”？……（同上书《何、徐二大夫偕一僧请益“万法公案”》）

由念“那个是我本来面目”，到念“一归何处”，都是变“参”话头为“念”话头；也就是变“参禅”为“念禅”。禅也成了口头上念的东西，则禅宗的每况愈下到了何等地步，不是可以想见了吗？明代，凡谈禅宗，必称笑岩，仿佛德宝达到了当时禅宗的最高水平，而从他处处以“念”禅来教人这一情况看来，则德宝的造诣和“悟境”，适足以表明他不过是禅宗确已到了末流的一个代表而已。

> 只把从前一切未了未办底、未能割舍的诸杂事业，扑塌尽情一刀两断都放下，向无衣无着干净心中唯提一个阿弥陀

佛，或出声数念，或心中默念，只要字字朗然；如默念举不熟，则勤出声数，或十声，或三五十声，一切切定，仍旧牙齿相着，鼻息调定，两眼微开，如坐禅式，不缓不紧，……如此用心，不消半年一载，话头自成。……（同上书《都中符公年八十兼为众老病末后法要》）

本来，禅宗原有参“念佛是谁”的话头，它和参“父母未生已前，那个是你本来面目”一样，只是教人去“参”，而不是教人去“念”的。这里，德宝也对它大加修改，把原来对“念佛是谁”的参究，改成了“或出声数念”、“或心中默念”阿弥陀佛！而且牙齿应该怎么着，鼻息应该怎么着，眼睛应该怎么着，也是手把手地教，真可谓苦口婆心，细致周到。不过既然以念佛为话头，自然也就是以念佛代参禅，这样一来，不只是禅、净合一，实在是只有净土而不再有禅了！其实，德宝的“言传身教”，正是这样一种历史情况的具体反映。

从上述这些片断的思想资料中，可以大致地看出来，在宗教思想上，德宝是一个“真心”一元论的佛性论者；而他的禅宗思想，却走上了以“念”代“参”、甚至以净（土）代禅的地步。这种情况表明，德宝所代表的，确是禅宗已经到了末流的历史境况。同时它也反映出，入明以后，禅宗确已失去了往日的那种“盛况”。这也可说是一种不以人们的意志为转移的历史发展的必然趋势。

其次，世界观方面。

经云：三界唯心，万法唯识。此直指现前根身、器界诸有为法，皆为识变；唯一心现，更无第二法也。苟能达此，日用举措，觌体无分，唯一妙明真心之现量耳。（同上书卷四《示悼陵掌府性空居士符公为善婴凶释疑劝》）

“三界唯心”，“万法唯识”，这是标准的唯心主义命题。宇宙万有，

"唯一心现"，"更无二法"，"心"是世界的本原，世界上的一切，都是由它派生的。这也是标准的唯心主义观点。不过，德宝的唯心主义观点，并不同于唯识宗的观点，因为德宝所谓的"心"、"识"，指的是"妙明真心"。这就表明：他是一个客观唯心主义者，而不是像唯识宗那样是主观唯心主义者。

欲知万法，便是而今所见虚空、山河大地、人畜等物，乃至自己身心，总名万法也。欲知其一，便是如今人人本具，不生不灭、妙寂明心是也，亦名真心。虽有多名，此皆一心也。（《笑岩集·北集上》卷三《示众》）

这一"人人本具"的"不生不灭、妙寂明"净的"真心"，不但是宇宙实体、世界本原，而且是若佛若祖、若圣若凡的基因、根源。

是心也，大悟彻证，获大受用，名之为佛；若得深信、深解，未能彻悟，名之为贤；若全体迷背，名为凡夫，名为众生。（同上）

"大悟彻证"此一"真心"，就是成佛；虽能信解，但未"彻悟"，就是未至圣位的贤人；如果完全"迷背"了这颗"真心"，那就是凡夫、众生了。那末，这一"妙寂明心"，怎样就派生出宇宙万有来了呢？

众生既背真心，不觉妄动，遂生妄念，展转妄现，分能分所，分彼分此，乃至分内分外。见彼所有虚空、山河大地、人畜等物，名之为外；自己能具根身、种种分别识心，名之为内。全不知彼虚空、大地及自己身心，皆是自己妙寂明心中所现物耳。（同上）

由于众生"背真"、"妄动"，所以就"展转妄现"出了内、外一切的现象。一念"妄动"，万象森然；一念"归真"，万象顿息。这真是十足的唯心主义思想。

一心万法，万法一心。……云何一心？即汝现前人人本

有灵明妙觉常住真心。云何万法？即今现前山河大地、楼台殿阁、人畜等物，乃至凡有相貌，但有指陈，无非万法。（同上书《示静山居士宋铿》）

“一心”是“万法”的本体，“万法”是“一心”的假象；“一心”是真，“万法”是假。所谓“万法归一”，就是举“万法”都归于“一心”；究其实，也就是，只有“一心”，都无“万法”。而这所谓的“一心”，却并不是凡心、俗心，而是“真心”，是“灵明妙觉”的“常住真心”。这样，就明白了：在世界观上，德宝原来也是一个“真如缘起”论的客观唯心主义者。尽管在宗教思想上，德宝变“参”禅为“念”禅，这反映了禅宗的“每况愈下”，也可说是德宝对于传统的禅宗有了很大的修正；但是，在世界观上，德宝却完全继承了自慧能以来的传统观点，在这个方面，德宝可以说是“述而不作”的。当然，这种观点，就佛教说来，它并不是禅宗所独有的，而是除唯识宗之外的大乘各派（例如天台、贤首等等）所共有的，只不过，禅宗把这一观点强调到更加突出的程度；同时，禅宗还把这一观点同他们的宗教思想、宗教实践更加密切地联系在一起。在禅宗看来，所谓佛与众生，生死、解脱，只是在于迷、悟之间而已。迷则众生，流转生死；悟即成佛，得大解脱。佛、凡之间，并没有多么遥远的距离，因而也就不须要累劫累世地修炼。迷则长劫轮回，悟则“立地成佛”。禅宗“顿教”思想的理论基础，便是他们的这一世界观。而德宝，则完全承袭了这一思想。

最后，政治思想方面。佛教标榜出世而并不离世，禅僧自号“方外”而实在方内，这一情况，德宝当然也不例外。请看他的一段“法语”：

大哉乾元德无滞，世出世间第一谛。恭热金炉（应该说“恭热炉香”），祝圣躬今上皇帝万岁，万万岁！伏愿尧风普扇，无疆热恼（“无疆热恼”！多么蹩脚）化清凉；舜日高明，大生（生，疑为“地”之误）苍生光透漏（“光透漏”，又是何

义)。今辰幸值膏雨(“膏雨”一词,也很生硬)初晴,乾坤一色,尘劳暂息,物景同辉。……我方外道人,念念不忘答报国恩、佛恩。……皇图永固,帝道遐昌,佛日增辉,法轮常转。(同上书《拈香》)

这段蹩脚的文字所表达的中心意思是:第一,馨香祷祝“今上皇帝”万寿无疆,并愿“尧风普扇”,“舜日高照”;第二,“方外道人,念念不忘答报国恩”(以及“佛恩”);第三,为报国恩,便祈求“皇图永固,帝道遐昌”。只有“皇图永固,帝道遐昌”,才能“佛日增辉,法轮常转”。这不仅表明了德宝的政治思想、政治态度,同时也反映了佛教与封建统治阶级的关系:只有依靠封建统治阶级的庇护,佛教才能赖以存在和传播。它们之间,实质上是一种依附的关系——佛教依附于封建统治阶级。所以,不管佛教(包括禅宗在内)在口头上唱什么高调,而归根结柢,离开了封建统治阶级的庇护,它是寸步难行的,也就是很难“法轮常转”的。这一点,佛教的高僧们知道得都很清楚。正是由于这一原因,所以德宝这些“方外道人”,才必然要“念念不忘答报国恩”。

圆悟(1566—1642),号密云,俗姓蒋,宜兴人。年二十六,因阅《坛经》,便向往佛教。三十岁,抛弃妻子,从正传出家,“执爨赁舂,负米百里外,……服劳四载,始衲僧服”(《密云禅师语录》卷一三,钱谦益《天童密云禅师悟公塔铭》)。又过六年,即四十岁时,往燕都见正传,蒙“印可”。四十六岁,正传于龙池(龙池山,在今江苏宜兴县境)付衣、拂。五十二岁(时正传已死去三年),正式于龙池“出世”开堂。从此,凡“六坐道场[①],说法二十六年,化溢支那,言满天下”(同上书,道忞《明天童密云

① 圆悟在二十多年中,曾先后于吴之龙池、浙之通玄、金粟、育王、天童,并曾一度于闽之黄檗等六处“开堂”传法。虽“六坐道场”,而“于金粟、天童最久;建立恢宏,机缘毂集,此二地为最盛”(钱谦益《天童密云禅师悟公塔铭》)。

悟和尚行状》)。“由是名闻九重”(同上),“王公大人,皆自远趋风”(同上书卷一三,道忞《天童密云禅师年谱》)。于此可见,圆悟在当时确是一个非常显赫的人物。圆悟“剃度弟子,三百余人”;“嗣法”者“十有二人”①;“其未及付授者,又若干人。王臣国士参请归依者,不可胜数”。(道忞《明天童密云悟和尚行状》)

圆悟死于崇祯十五年(1642),七十七岁。圆悟死后,他的“嗣法门人”道忞,为撰《行状》和《年谱》;因道忞之请,钱谦益为撰《塔铭》。道忞、钱氏,都称道圆悟“以真实心,行真实行,悟真实道,说真实法,化真实众”(道忞《明天童密云悟和尚行状》,钱谦益《天童密云禅师悟公塔铭》)。钱氏甚至说“乃至挑砖运瓦,搬土拽石,或笑或骂,有烹有炼,无事而非真实法门”。仿佛圆悟其人,若言若行,一举一动,都是最“真实”不过的。其实,稍加检查,即可发现,圆悟其人,并不是那么“真实”的。例如,当他六十三岁的时候,有人好意劝他:“此时宜静不宜动。”他却回答道:“老僧从来不见有动静,居士既有宜静不宜动,取舍情存,此是门外汉,未梦见在。”(《密云悟禅师语录》卷一三,道忞《天童密云禅师年谱》)还有人劝他:“古尊宿有识超三界而终日闷闷,不立一宗,不竖一椽,不蓄一徒,如赵州八十犹行脚者。犹望禅师韬光内敛,收视返听。……”他却回敬人家:“……贫道固是个不识好恶汉!……故亦不见有一人可为徒者也,故有眼亦如盲者也,有耳亦如聋者也。如是则不见有视可以收者也,亦不见有听可以返者也,亦乌有光可以韬者也。……”人家好意规劝,他却文过饰非,大言不惭!再如,他在闽时(已六十六岁),曾有人指责他“滥付非人”。他却回答:“尽大地谁是非人者,请上人

① 即:大沩如学,邓尉法藏,梁山海明,径山通容,金粟通乘,宝华通忍,龙池通微,天童道忞,雪窦通云,鹤林通门,善权通贤,天童通奇。(见钱谦益《天童密云禅师悟公塔铭》)

指出看；若指不出，只可悬梁缢死梦笔山中！”人家善意批评，他却恶语伤人，这简直是有些无赖了！又如，他五十七岁时，还居然非常得意地自赞自颂说：“野老乘兴幽味深，那拘朝市与山林！”表示对他圆悟这位“野老”说来，“朝市”就是“山林”，“山林”不异“朝市”。这分明是在为他那种奔走豪门、结纳权贵的行径造舆论，作辩解。他六十五岁时，曾“升座”说偈：“山僧六十有五，素来不涉迷悟，无端痢疾三年，累得通身骨露！若人如是证明，管取超佛越祖！……”这真是厚颜奇谈！一个“素来不涉迷悟”的人，竟然“无端”地闹了三年痢疾，以至“累得通身骨露”。这已经够狼狈的了！而他却还大唱高调：“若人如是证明，管取超佛越祖！”怎样“证明”呢？难道“证明”他“痢疾三年”，“通身骨露”，就能够“超佛越祖”了吗?！这样，所有的痢疾病患者，不是也都可以“超佛越祖”了吗?！多么的荒唐！还有一件小事，也可以从中想见圆悟的为人：“居恒收藏发爪”。口中大讲“本来无一物”，可生活中却又经常“收藏发爪”。收藏这些本来都该抛弃掉的东西做什么呢？“建窣堵波”！（以上引文，统见道忞《天童密云禅师年谱》）原来是为了让人们在他死去之后为他建立“爪发塔”。“口中说空，行在有中”，妄自尊大，吝及爪发。这就是圆悟的“本来面目”。所有这些，清楚说明，圆悟其人，并不“真实”。至于圆悟的思想（极其贫乏的思想），则反映在由道忞编辑的、长达十二卷（《语录》的第十三卷，则是《塔铭》、《行状》、《年谱》）的《天童密云悟禅师语录》[①] 里。

首先，充斥于这部《语录》里的，是圆悟的那种令人作呕的禅式表演。例如：

---

① 这部《语录》，由于道忞的奏请，被清顺治皇帝赐准“收入大藏”。道忞的《奏章》，上于清顺治十七年（1660）三月二十三日，同月二十九日，即蒙赐准。这道《奏章》，载于圆悟《语录》卷首。

汉月藏首座请上堂示临济宗旨来源。一僧出问：如何是和尚恶水泼人。师便打。僧拟开口，师直打出法堂，云：者便是临济宗旨！（卷二）

人家向他问法，他却一阵乱打。

上堂。问：未白椎前，学人已问也，请师即今答。师打云：为你答了也。即今学人现问，也请师向未白椎前答。师打云：为你答了也。学人即今总不恁么问，也请师亦不恁么答。师打云：为你答了也。进云：苍天！苍天！师又打。进云：争奈旁人有眼。师连打三棒。……（同上）

一问便打，打了再问，再问再打。这不纯粹是在演活报剧吗？

问：十方诸佛，历代祖师，父母未生已前，甚处安身立命？师便打。已生后，甚处安身立命？师复打。即今甚处安身立命？师又打。僧转身云：释迦大师来也，请和尚答话。师亦打。……

上堂。问：学人拟渡龙门，乞师一接。师以拂子作钓势。……（同上）

打还不够，还作表演。

上堂。……僧以坐具作舞，师与一棒，云：且道是赏你、罚你。……（同上）

看来，这个僧人和圆悟，都是惯于作戏的演员！

上堂。……一僧才出，师打云：棒下无生忍，临机不见师。僧拟议，师复喝云：……（卷三）

连打带喝，真是“棒喝”。

过姑苏邓尉山，……上堂。汉月藏公问：问也打，不问也打，饱领多矣，今请别垂方便。师便喝。进云：打也问，不打也问，呈似多矣，此时另转家风。师亦喝。……藏率众礼拜，便喝；师便打。（同上）

"问也打，不问也打，饱领多矣"。可见圆悟门下，是以"打"为能事的。法藏请他"别垂方便"，他则先是易打为"喝"，末后还是要打。

弥陀诞日……上堂。老僧昨日是生日，弥陀今日是生日，我比弥陀先一日，三世诸佛从此出。……可谓诸佛老僧儿，老僧诸佛父！……喝一喝，下座。（同上）

因为他的生日（十一月十六日）比阿弥陀佛的"生日"早一天，所以，"诸佛"是他的儿子，他是"诸佛"的老子！这难道是一个具有正常的佛教信仰者应有的态度吗？他在这样放肆地辱骂了"诸佛"之后，还要"喝"上"一喝"。这是一种什么样的"法语"呀！

上堂。……敢问诸人如何是本来面目，喝一喝，云：见么？……复喝一喝，下座。（卷二）

几乎每次"上堂"，都要这么"喝一喝"，甚至喝几喝。这真是像明人黄伯端所说的"棒喝交驰，学者无开口处"（卷首，黄伯端《密云禅师语录序》）。不容别人开口，只顾自己"棒喝"。圆悟自己也说："所以贫道生平，但有来者，便当头一棒。"（卷七）来了就打。明代思想家黄宗羲所说的"其后胡喝乱棒，声焰隆盛，鼓动海岳"（《黄梨洲文集·碑志类·苏州三峰汉月藏禅师塔铭》），也应是对圆悟的一种写照。而这，就是圆悟的"禅风"——装腔作势而又恶作剧式的禅风！说也奇怪，圆悟自己以"棒喝"为能事，而他对于他的老师正传当年曾施加于他的棒喝，却深为不满，而且耿耿于怀。例如，他曾在"幻有（正传）和尚忌日""拈香"时，说了这么一首诗：

亲遭毒手不容情，大棒通身彻不禁，
一年一度烧香日，翻忆令人恨转深！

由于频遭"毒手"，所以每一想起，便此"恨"难消！不要以为这是圆悟的一种"禅机"之语，这实在正是他的一种发自内心的自

白。孔夫子尚且讲究“己所不欲，勿施于人”。而圆悟，却是自己不愿受棒喝，偏把棒喝施于人。可见圆悟的胸怀，还不及儒者！

其次，还可从圆悟《语录》里看到如下一类的宗教思想。

……上堂。山僧出家将及四十载，别也无成得甚么事，只明得祖师西来直指人心、见性成佛一著子。……若也见得透，会得彻，二六时中觌体全彰；折旋俯仰，全身运用。无动相可见、静相可立，无心可明，无佛可成，无众生可度。何以？不见道：心、佛、众生，三无差别。既无差别，即说个心，佛与众生都在其间；即说个佛，心与众生都在其间；即说个众生，心与佛亦在其间。如是则说一即三，言三即一。……（卷三）

他圆悟“出家将及四十载”，没有成就别的什么事，“只明得祖师西来直指人心、见性成佛一著子”，也就是说，他成就了最大的一件大事——他圆悟已经“见性成佛”了！也就是说，他已悟得自释迦“拈花”、达磨西来一脉相承的“教外别传”之旨。可是，他对于“心、佛、众生，三无差别”的“卑之无甚高论”的一番议论，却又只是“教内正传”的老调子。可见，他圆悟的“悟境”，并不怎样高呀！

参禅正忌杂毒入心，贵乎纯一。所以道，举一不得举二，放过一著，落在二著。须知参禅，也是第二，修玄门也是第二，成仙也是第二，作佛也是第二，生也是第二，死也是第二。总之，凡起一念，皆是第二。苟真实要会纯一无杂，但得一念未生前看行也，看住也，看坐也，看卧也，看一看，看得行不知行，住不知住，……（卷七）

一名禅僧，既要“修玄门”，还要“成仙”，表明他圆悟本人内心里的“杂毒”就够多的了！再有，既是“一念未生前”，那末还有什么行、住、坐、卧可“看”呀！既有行、住、坐、卧可“看”，

那又算什么“一念未生前”呢？可见，这位已经“见性成佛”了的圆悟禅师，其思想、见解，也真够“杂乱无章”的了！顺便指出，圆悟的“师祖”德宝，叫人们厉声地“念”禅，而圆悟这位再传弟子，却又叫人们“看”禅。叫人们“看得行不知行，住不知住，……”，把“参禅”改变成了“看一看”。“念”禅固然不是“参”禅，而“看”禅，也同样不是“参”禅！一方面，叫人们参禅不要“杂毒入心”，而同时，却又大讲一些很有些“杂毒”的怪论。可见，在圆悟的思想里，是很不那么“纯一”的。

大道只在目前，要且目前难睹，若知大道真体，个个成佛作祖。（卷一）

这实际还是“直指人心，见性成佛”的老调子。

声前一著，人人本自圆成；正体湛然，个个初无向背。只因不觉，逐色随声，捉一放一，不得解脱。若能回光克证无生法忍，管取无系无拘，自由自在。……（卷三）

这又是佛性论思想，不过表述得有些结巴罢了——例如，“人人本自圆成”，原指真如、佛性，而“声前一著，人人本自圆成”，就有些令人费解了。再如，“捉一放一，不得解脱”，含义也不清楚。

若论此事，逼塞乾坤，三世诸佛，历代祖师，天下老和尚，都从个中出现；乃至若天、若人、若僧、若俗，一切众生，尽向里许流出。只要个汉，于念未生前一提，提提不被声色笼罩、玄妙知解转变，管教头头上全彰，物物上独露。自然一处明去，千处万处光辉；一机转去，千机万机透脱。……（卷二）

这是佛性论思想，也是真心一元论思想。只是，“一切众生，尽向里许流出”的“向”字，用得不当，应该是“尽从里许流出”；因为，这句话，和“都从个中出现”原是同义语。变“从”为“向”，不仅是词不达意，而且是与义相违的。

亘古亘今金刚体，密密绵绵常证入；不生不灭如来藏，头头物物悉包容。所以道，空可空非真空，色可色非真色。真色无形，真空无名。无名，名之父；无色，色之母。能为三界之根门，作天地之太祖。是则金刚体生育之本，如来藏造化之源，能作奇特因，能显难思事。……（卷三）

看来，圆悟居然还读过《老子》。所以，他在“上堂”说法时，情不自禁地要套用《老子》的语调。“金刚体”为“生育之本”，“如来藏”为“造化之源”，认为“金刚体”与“如来藏”（＝真如、佛性等等）是世界本原，这已沾了“真如缘起”论的边，但也只是到此为止，并没有进一步的引申、论述。

诸佛与一切众生，本无异相，只缘迷悟，见有差殊，虽有差殊，迷时本体本不曾迷，悟时本体本不曾悟，迷悟都不干本体事。迷时则全体而全众生，悟时则全众生而全佛。全众生而全佛，众生不见诸佛之名；全佛而全众生，诸佛不见众生之相。诸佛不见众生相，故诸佛何曾度一人；众生不见诸佛名，故众生度尽恒沙诸佛。众生度尽恒沙诸佛，众生与诸佛无殊，诸佛何曾度一人，诸佛与众生不异。……（卷五）

文如其人。文字的佶倔别扭，正表明圆悟其人的娇柔造作。而为了强调与众生“本无异相”，竟说出了“众生度尽恒沙诸佛”的奇谈怪论。它不仅混淆了生、佛界限（尽管从“本体”上说来是没有生、佛“界限”的），而且颠倒了生、佛关系。既然由“众生”来“度尽恒沙诸佛”，那末，“悟沙诸佛”又“出世”来作什么呢？佛“度”众生，是要把他们从生死轮回“度”向“解脱”之境；众生“度”佛，又要把“恒沙诸佛”“度”到哪里去呢？难道要把“诸佛”从菩提、涅槃的解脱境中重新“度”回生死苦海吗？真是混乱的逻辑，荒唐的思想。

三世诸佛，六道众生，皆是摩诃般若光。光未发时，无佛无众生，消息从甚么处来。只因一念心生分别，遂见有佛、有天、有人，有修罗、有畜生、有饿鬼，有冤、有亲，有逆、有爱，有男、有女，有心、有性，有玄、有妙，有烦恼、有涅槃，乃至有行、有住，有坐、有卧，有语、有默。若也一念回光返照，明见本来面目，遂见三世诸佛也是者个面目，天也者个面目，人也者个面目，阿修罗也者个面目，畜生也者个面目，饿鬼也者个面目。……所以道：处处真，处处真，尘尘尽是本来人，……（同上）

这段话的意思，仍然是讲生、佛无别。一旦“明见本来面目”，则无论佛与人、天，或佛与畜生、饿鬼，统统都是一个“面目”。不过，在这里，圆悟仍然暴露出了思想矛盾：“三世诸佛”与“六道众生”的出现，究竟是由于“般若发光”（“般若”发“光”，导致生、佛出现，这又是圆悟杜撰的一种说法），还是由于“一念心生分别”？要知道，这两者的含义，是迥然不同的！

……海嬴嬴（嬴，同裸），赤洒洒，清寥寥，白滴滴，一片本地风光，一著本来面目。到个里，所作俱息，无佛道可成，无众生可度，无生死可断，无涅槃可证。然后，天是天，地是地，僧是僧，俗是俗。于者一片地，都来没干涉，虽无干涉，谩他一点不得，虽谩不得，不假思议之心，全凭者片本地风光，靡所不周，靡所不遍。所以道，日应万缘而不挠其神，千难殊对而不干其虑。（同上）

讲的仍是真心一元论。“然后”却有问题。前面讲了“到个里”之后如何如何，那末，“然后，……”又从何说起呢？

祖师西来，唯直指单提，令人返本还源而已。欲究其旨，但向不睹不闻之光直不下觑透，便见分晓。（卷七）

“令人返本还源”，这是对的；但又如何“觑透”那“不睹之光”呢？

若据大道因缘，不论男女贵贱，人人平等一如，个个本来成现。不能缘契无生，即便四生流转，自须返照回光，悟彻本来之面。……（卷一三，道忞《密云悟和尚年谱》）

这又是在讲真心一元论。人人平等，个个现成，悟之即得解脱，迷失即“四生流转”。可是下面这两句话，却又有了问题：

欲证本来无一物，须知触处契如来。（同上）

既是“本来无一物”，那又“证”个什么呢[①]？既是“本来无一物”，却又要“触处契如来”。圆悟分明是在自我否定。

耳闻兼目睹，不问僧与俗，选佛与选官，同体不同服，不以服饰观，便见真面目！（同上）

圆悟说了那么许多的“法语”，只有这几句算是说对了：僧俗、佛官，异服同体，撇开表面上不同的服饰，本质上的“真面目”都是相同的。唐代的天然，不“选官”而“选佛”，从“实践”上说明了这一点；明代的圆悟，又从“理论”上予以申述。真是古今同调，先后不异！

若论此事，本来成现，拟心则差，强言则隔，才若拟心被心隔，拟性被性隔，拟佛被佛隔，拟众生被众生隔，拟僧被僧隔，拟俗被俗隔，拟凡被凡隔，拟圣被圣隔，拟禅被禅隔，拟道被道隔，……总之，凡有所拟，被一事隔。（卷二）

凡有所拟，便被障隔。这倒是禅宗的传统见解。从上述这些部分资料中，可以看到：圆悟的思想，是相当贫乏的，它不仅没有什么稍具理论意义的哲学思想，就是宗教思想也是非常零碎、混乱的。而从下面的两段资料中，更可以看出圆悟思想的贫乏。

诞日上堂。今年十一月十六日，也是者个时节；去年十

---

① 从下句“触处契如来”看来，则“欲证本来无一物”的含义，是要想“证”得一个“本来无一物”；而不是欲有所“证”，却“本来无一物”，即证无可证。因为，如果含义属后者，则“触处契如来”就说不通了。

一月十六日，也是者个时节；前年十一月十六日，也是者个时节；外前年十一月十六日，也是者个时节；乃至从无始十一月十六日，总是者个时节。来年十一月十六日，也是者个时节；后年十一月十六日，也是者个时节；外后年十一月十六日，也是者个时节；乃至尽未来际十一月十六日，也是者个时节。……（卷四）

这简直是有些荒唐。在他“诞日”，“上堂”说法，却无更多别的什么“法语”，而尽是一些“十一月十六日者（这）个时节”。往前，是“去年”、“前年”、“外前年”，这还可以说得过去，因为这都还是在他的“诞日”之后的年限。而“无始”以来，就没有边了。因为，他的“诞日”，是明嘉靖四十五年的十一月十六日，那末，嘉靖四十四年的十一月十六日，他这位圆悟禅师尚没有“诞生”，哪来的“十一月十六日者个时节”呢？何况更往前的“十一月十六日”。所以说“乃至从无始十一月十六日，总是者个时节”，是荒唐的。同样，往后，是“来年”、“后年”、“外后年”，也还说得过去，因为在这些（甚至更后一些）年限内，他的信徒们是会纪念他的“诞日”的。那末，“乃至尽未来际十一月十六日，也是者个时节”，便是没有边的了。因为，“尽未来际”，要包括许多大劫在内的，难道过了许多大劫之后，还会有人来纪念他圆悟“十一月十六日”这个生日吗？这是更加荒唐的呓语。所以，这些年复一年的“十一月十六日者个时节”云云，只不过是思想极端贫乏的一种表现而已。

端午上堂。今朝五月五日，知事、头首乞老僧升座应个时节，老僧无计可处，何以？雄黄烧酒，囤也不可要，且无个铜钱买糯谷，思量计究、力极，忽然得个富不有余、贫无不足，真可谓是个平等法门，正可与世移风易俗。遂竖起两拳云：只将者两个大粽子，供养大众，一任大众横咬竖咬！……

堂堂一代宗师，正式“上堂”说法，却只说了这么一些浑话，其思想之贫乏，简直出人意料。

圆悟曾经自我标榜说：“不爱圣学不援儒，不求佛道不入社”（道忞《天童密云禅师年谱》）。这两句话，正好表明他确是一个没有什么真才实学的人。因此他的思想贫乏，也就是必然的了。思想如此贫乏的一个僧人，居然能够“名闻九重”，致使“王公大人，皆自远趋风”。这一方面表明，圆悟其人，是欺世有术的；另一方面也表明了，当时的那些“王公大人”们的末路穷途，精神空虚。

法藏（1573—1635），字汉月，号于密，晚改天山，俗姓苏，无锡人。幼业儒。“年十五，从德庆院僧为僮子，三年归家，行冠礼而后落发。曰：出家岂细事，可轻易为之耶？”（黄宗羲《黄梨洲文集·碑志类·苏州三峰汉月藏禅师塔铭》）二十九岁，从祩宏受沙弥戒。三十三岁，“遍购古尊宿语录读之。……因于初祖前然臂香，誓曰：倘得彻悟，愿不惜身命，力弘祖道”（《三峰汉月藏禅师语录》末册，弘储《三峰和尚年谱》）。三十七岁，始受具戒。“四十悟道，五十四开堂”（同上书卷首，弘储《三峰和尚语录序》）。法藏自述其行履说：“山僧十五出家，十九剃发，心中耿耿，若有所失。二十九岁，见《高峰语录》，读之，隐隐如获故物。八年之内，费尽心力，吃尽辛苦，居海虞之三峰，虚槽罅壁，草屋萝墙，床下水流，庭前草没，麦麸豆滓，掬水补衣，单单看个万法归一、一归何处，胁不至席。……忆得初出家时，自期到四十岁，决然悟道。至是，年近四十，愈参愈难，转捉转远，思之惭惧。……及披觉范所著《临济宗旨》（按：即附载于惠洪所著《禅林僧宝传》后面的《临济宗旨》），宛然符契，如对面亲质。”（《三峰汉月藏禅师语录》〔以下简称《语录》〕卷六）法藏“自谓得心于高峰，印法与寂音”（《语录》卷一四《上金粟老和尚》）。

也就是说，他是从《高峰语录》中“得心”，从惠洪（觉范、寂音）著作中受到“印可”的。他在这样地“自悟”之后，“太仓慧寿（寺）、吴门北禅（寺），请师出世。师不正位，不登座，曰：威音以后，不许无师俨然而践其位，则未证得谓证得者，将接迹于世矣。已而登匡庐，泛沅湘，狮弦毒鼓，寥寂无闻。密云悟公，以临济第十三世开法金粟，师徘徊而就之。云大喜，上堂告众曰：汉公悟处真实，出世先我，所以屈身来此者，为临济源流耳。老僧从来不易安第一座，今累汉公”（黄宗羲《黄梨洲文集·碑志类·苏州三峰汉月藏禅师塔铭》）。法藏虽已“自悟”，但还不敢贸然“出世”开堂，为了使自己也能列身于临济正宗的“源流”之内，从而取得承继权，不得不屈就于圆悟之门。因为法藏当时已颇有名声，所以圆悟相见之下，非常高兴，并当即委以“首座”重任。不久，“悟手书源流并信拂授之。时天启甲子（四年，1624）十二月八日也”（《五灯全书》卷六五《汉月法藏禅师》）。不过，圆悟深知法藏并非从他“得法”，他虽“心服其英伟辨博，非及门所及，姑且牢笼之”（黄宗羲《黄梨洲文集·碑志类·苏州三峰汉月藏禅师塔铭》），而很不情愿地付以“源流”、拂杖，但法藏必将自立门庭，因此，圆悟内心，仍“有憾于师”（同上）。而圆悟的“及门者，多恶其张皇，谗构间作，于是……天下视其师弟子之间若水火焉”（同上）。所以，法藏虽“嗣法”于圆悟。而他们之间的矛盾，一开始就存在着（详见下文）。法藏“出世”后，“凡八坐道场”①（同上），“危言深论，不隐国是”（同上）。黄宗羲称道他“砥柱释氏，天心可知”（同上）。法藏《自赞》说：“七百年来临济，被人抹煞无地，惟有者老秃奴，偏要替他出气，惹得天下野

① 八处“道场”是：1、常熟三峰清凉院；2、苏州北禅大慈寺；3、杭州临平安隐寺；4、苏州邓尉圣恩寺；5、无锡龙山锦树院；6、杭州南屏净慈寺；7、嘉兴水西真如寺；8、苏州松陵圣寿寺。

狐，一齐见影嗥吠！”（《语录》卷一六）黄宗羲也无限同情地说：“……其后胡喝乱棒，声焰隆盛，……三峰禅师从而救之，宗旨虽明，箭瘢若粟！”（《黄梨洲文集·碑志类·苏州三峰汉月藏禅师塔铭》）于此可见法藏当时处境的危困。

法藏死于明崇祯八年（1635），六十三岁。法藏死后，他的“嗣法门人”弘储撰《三峰和尚年谱》；又因弘储之请，黄宗羲为撰《苏州三峰汉月藏禅师塔铭》（这也是为了同钱谦益为圆悟撰《塔铭》相抗衡）。据弘储《三峰和尚语录序》记载，法藏有《语录》三十卷，《广录》五十卷。但现存法藏《语录》（包括《广录》），止有十六卷。他人《语录》，片段者多，禅式的多，而法藏《语录》，虽仍未能摆脱禅式陋习，但却有不少的长篇大论，用正面议论，讲禅宗道理。看了这种《语录》，使人颇有“一新耳目”之感。下面，就根据法藏《语录》，大致领略一下法藏的见解和思想。

其一，谈禅。

……欲入此者，有禅、教之分。教，有如来禅；禅，有祖师祖。如来禅，有般若，有实相，有寂照，有定慧，有空智、实智，种种名相，不可尽举。祖师禅，即从如来禅尽处一椎，谓之独透、独露。故祖师家有通教义说者！有单提向上说者。通教义说，便有理路；向上透教，便无理路。理，有证到之理，有拟到之理，俱有开阖，不可一途混说。所谓教者，从凡入圣，三乘、二乘，菩萨以至如来，故谓之如来禅。……然于祖师禅，未梦见在。若于……此处重下手力究，忽然于才开口处便打，万事破除，不可近傍，便于作用上摆脱心性过日，打翻空、有、中道，于出格处，脚下无私，深深海底行，高高山顶立。而心性了则佛心了，佛心了则凡与圣始真断。所谓但了凡心，别无圣解。方才醒梦一如，生死无

二，生佛无间，但解着衣吃饭，屙屎放尿，喜而笑，怒而骂而已。……何等省事！（《语录》卷一四《答熊鱼山明府》。以下引文，只注卷数、篇名）

禅分两种：一如来禅，二祖师禅。如来禅，系依教而修，实即佛教的禅定之学；祖师禅，系“教外别传”（即所谓于“如来禅尽处一椎”），这就是禅宗之禅。照这种观点，祖师禅高于如来禅，经教都是糟粕，只有“禅机”高于一切。法藏在这里所表述的，自然仍是禅宗的传统观点。

参禅贵先抉择祖师禅与如来禅。祖师禅看透十法界之外，不堕如来之数，故曰出格。如来禅者，超于九种法界，堕在十法界之顶，犹是格内。欲知格内、格外之分，须在一事一物上分清十法界诸种之见，直到极顶，方是如来地位。祖师禅又从佛顶上透出。……（卷六《圣恩寺普说》）

“如来禅”犹在“格内”，就是说还未“出格”。“祖师禅”超乎“格外”，可真“出格”了——不仅“出格”，而且愈走愈远。法藏原意是在正面说禅，却没有想到，他于无意之中讲出了一种历史事实。

法道可怜极矣。不可不救也。可怜者何？盖以文字禅，没溺于语言；一棒一喝禅，没溺于无言。无言，则颟顸乱统；有言，则摘句寻章。摘句寻章，但堕外而未易堕魔，颟顸乱统，易堕魔而又复堕外。尝尽夜思之，无法可治。窃按世尊旧法，列祖真宗，用辨魔拣异（“辨魔拣异”！——后来，清雍正皇帝即撰《拣魔辨异录》一书，以贬斥法藏及其一派，这可能是法藏始料所不及的）、师承千古不易之格，务在磨光刮垢，涤尽奇玄，便归一实，故不得已，只得千方百计以救末世之弊。……（卷一四《答西空居士本讳朱鹭字白民》）

“没溺于有言”的“文字禅”，只是“摘句寻章”，其危害，“但堕

外而未易堕魔”；而“没溺于无言”的“棒喝禅”，则“颟顸乱统”，其危害，“易堕魔而又复堕外”。所以，“棒喝禅”的祸害，要更大于“文字禅”。这种论点，倒是异乎历来以“棒喝”为能事的那些禅僧的。法藏之招怨，这大概也是一个原因吧。

道理不是禅，世情不是禅，工夫不是禅，修行坐香不是禅，问话答话不是禅，机锋迅疾不是禅，精进勇猛不是禅，但只时时愤然，要明此事，即是参禅。……（卷七）

“道理”、“世情”等等，自然都不能算是“禅”；“要明此事”，方才是“禅”。

诸所祈求，皆从秘密一句禅语流出，五家宗旨，无量法门，百千妙义，靡所不具。此持咒即禅、即观、即密、即显之旨也。（卷一五《持准提咒说示吴闇之》）

……此东土所授，称为禅者也；西方大圣人，则名之曰咒，名之曰真言。……（卷五）

“持咒即禅”，东土为“禅”，西方称“咒”。把“咒”和“禅”等同起来，合二而一。这是法藏的又一种新见解。法藏可真是一位言人所很少言的人（其实是一个更能穿凿附会的人）。

其二，谈参禅。

参禅一法，本非世间学问，亦非出世间离生死便了，当会得生死中得大自在可耳。若欲得大自在者，直须真实畏生死，怕升沉，不知来去、苦乐、实际，因之发起阿耨菩提之心。只要预先勘破生死念头在于何处，得其处所，方好以法攻之。何谓生死念头？两端取舍心是；何谓两端取舍心？一切对待法是。对待者，上与下对，东与西对，大与小对，真与假对，凡与圣对，善与恶对，道与俗对，贫与富对，寤与寐对，有与无对，佛与众生对，出生死与生死对。但一念、一动，一语、一默，才落两端，便是取舍。不知不觉，时时刻

刻、念念刹那堕在生死之中，永不能出脱、自在。纵使念得佛，持得咒，坐得禅，修得观，作得福，忏得罪，亦皆从两端心识上流注，做尽活计，与向上菩提有何交涉。所以达磨东来，直指人心，见性成佛。人心者，即两端心是；成佛者，即透两端心是。了却两端，则不名人，不名佛，说人、说佛，对众生情谓道耳。情断，则有何言说可到。惟得言说不到处，说此一段大事。……故祖师家翻出个看话头、起疑情、做工夫法子，令人把古公案，或问头，或答语，剪取一则半则，蕴在胸中，把两端意识一截截断，便去不得，……向了不得处发起勇猛，忽然情见断绝，……顿明出身路子，再不重来向生死过日。此名快活人，便不落有修证、无修证等法。……（卷一三《示王梦叟居士》）

这可说是法藏在向人们指示参禅要领。慧能当年，曾经以“三科法门”、“三十六对”，教导他的十大弟子，要他们“出语尽双，皆取法对”。以为这样，才能“说法不失本宗”（详见法海本《坛经》第四十五节）。法藏在这里，也列举了十二对，但却把它们看做是与“向上菩提”毫无“交涉”、只是属于“生死念头”的“两端取舍”之心，是应该彻底抛弃掉的东西。所以，法藏讲的，和慧能讲的完全不同。再有，禅宗讲的“直指人心，见性成佛”，或者说是“明心见性”，按照禅宗的传统说法，心、性原是一个东西。心是“真心”，性即“佛性”。一旦能明此“真心”，见此“佛性”，当下即可“成佛”。而法藏却把“直指”之“心”，解释为就是“两端”之“心”。透过“两端”之心，方能“见性成佛”。这又是一种与传统说法不同的见解。至于“把古公案……剪取一则半则”、“把两端意识一截截断”等说法，稍加推敲，也会看出它们是有问题的，因为，“半则公案”、“一截意识”，语意都是不通的啊！

若是此处放不过，不得不以参禅一法，直下讨个下落。参者，两中著一，三物夹持，透不去处，毕竟要透是也。禅者，有、无、中三，不可得处、得无所得是也。下手只在两头去不得处，务要明白，朝夕六时，卧起行立，毕竟放不过，千疑万疑愤不过，一旦心识迸断，触境逢缘，一击粉碎，无物不破。……（卷一三《示师黄居士》）

这简直是在给人家上课讲“参禅”！

教中人参禅最难下手，只为他平日学得底都有言路、意路，言思不断，动落四句，……须实实……参，……尽力参，……（同上书《示看教者》）

这话倒是真的。“教中人”装满了一脑子名相、教义，摆脱不开，自然难于参禅。如要参禅，就得放弃所学，“心空及第”地“实实参”、“尽力参”才行。

参禅最忌易明。易明则情不枯，情不枯则入不深，入不深则见不彻了，见不彻了则何有相应分。所以古人……令人向无摸处摸索。……自《评唱》出，禅宗遂涉文字，致令学者有个著力处，甚至学语之流，变而为讲公案，东穿西凿，把佛祖慧命都成狼藉，可惜许也。……有大心者，幸于自己分上求之。（卷七）

这里所说的《评唱》，系指宋克勤的《碧岩集》。其实，禅宗的“涉文字”，并非自《碧岩集》始；《碧岩》之前，禅宗已有各种《语录》、《灯录》出现，这些禅宗著作，都是大“涉文字”的，法藏把《碧岩集》说成是禅宗“涉文字”的祸首，是不符合史实的。法藏一方面对禅宗的“涉文字”深感“可惜”，而同时，他自己却也在那里大“涉文字”——长篇大论地讲禅、讲参禅，甚至讲“话头”（见下）等等，几乎把禅给义理化了。可见，在这方面，法藏也是言归言、行归行的。

……所以，佛祖指示参禅向上一路，全不落者格子。令人向离心意识处加个“参”字，向出凡圣路处加个“学”字，于去不得处参，去不得处学。……离心意识参，出凡圣路学，宁非真参、宁非绝学哉？（卷一五《离心意识说示禅者》）

不仅要“参”，而且要“学”。后来禅宗所谓“参学”，就是从这种议论中来的。禅宗一般讲究“真参实学”，这里则说“真参绝学”。“绝学”，较之“实学”来，意义好像更深一些。不过，究意如何“离心意识参”，“出凡圣路学”，法藏也并没有讲清楚。其实，他是根本无法讲请楚的。因为，既然离了“心意识”，又由谁来参、又如何来参呢？既然出了“凡圣路”，又学个什么呢？看来，高调唱唱还可以，而究其实，则它既不具有什么理论意义，更不具有任何实践意义。

离心意识参，出凡圣路学，此二句是千圣不易的定论。……今人惑而疑议之，不得不辨。夫心者，第八识之一分有知，一分无知者是。有知者，灵灵不昧，了了常知，以知为体而湛然者是。无知者，湛极无记，在三性则不涉善恶之昏沉者是。意根者，即七识，恒恒执认八识谓自内我者是。意识者，即第六识，分别善恶二性，分别非善恶性起为散乱者是。盖八识……无量劫来，任运出没，了不可拔，所以千方万计立转识成智之法以度之，最为捷径。厥后法之最捷而妙者，但教人看个话头，才看才疑，便顿离心意识三法。……以其参情两不可得，则凡圣路已出也。唤不得，则分别之散乱六识已离；唤着不得，则七识之执认已离；不唤不得，则灵灵之闲坐及寂寂之沉酣已离。……离心意识，重在参字；出凡圣路，重在学字。以话头之学，不是有路之学；话头之参，不是有路之参。皆以参而绝、学而绝者也。祖宗之法妙如此。今人乃云，那有离心意识参、出凡圣路学之理。人之一动一

静，妙赖于心，即使参话头，亦是心意识用事。若离此，如何参得禅。苦哉！苦哉！……（卷一五《离心意识辨示禅子》）

尽管法藏对于八识（尤其是第八识）的讲解并不那么确切，但是，一个禅僧居然也能讲八识，毕竟是不多见的。不过，尽管法藏对于“今人”的见解叫苦不迭，但“今人”的见解，终究更实际一些；而法藏的禅见，尽管听起来似乎很玄妙，但终究是没有多少实际意义的。

故参禅贵在事上著力。一事透则万法了，法了则心歇。此法一了，何所不会。咒语、符章，件件洞达，实非寻常人所知。故禅之尊贵，未易家喻户晓，以非明白法子也。（卷一三《示王梦叟居士》）

法藏也承认参禅不是“明白法子”。不是“明白法子”，就只能是一种蒙昧主义的东西了。

其三，谈“话头”。

所谓话头者，即目前一事一法也。凡人平居无事，随心任运，千思百量，正是无生死处。只为将一件物事到前，便生九种见解，所以流浪生死，无有出期。故祖师家令人一事一物坐断九种知见，讨个出格之路，故谓之看话头。（卷六《圣恩寺普说》）

所谓“话头”，就是“目前”的随便“一事一法”；只要能作参究题目的，就叫做“话头”。

所谓话头者，若昔大慧禅师，把竹篦子示人曰：唤着竹篦则触，不唤着竹篦则背，不得有语，不得无语。只此四句，将一个竹篦子实实落落顿在目前。于事物参去，不得向心窝里看本性、妙心等。（卷一三《示王梦叟居士》）

这个“竹篦子”就是“话头”。在这个“竹篦子”上“参去”，一

旦“参透”，就会大彻大悟。真是一种“成佛”捷径啊！

所谓话头者，果何物耶？即千经万论中间，谈空说有以至中道极则去不得底顶尖是也。……（卷七）

这里的“话头”，又升格了。它不再是眼前的任一事物，而只是“千经万论”中所讲的各种教理所达不到的“顶尖”之处。这种“话头”，就颇为玄妙了。

话头者，不可看心、看性、看理、看玄，须离却心窠里，单单向事上看取，谓之事究竟坚固；若一落心窝，便溺软处，不可救矣。须实实将一件物事作表参之。……（卷一三《示看教者》）

“将一件物事作表”，就是“话头”。离开心、性、理、玄，离开“心窠”，只须“向事上看取”就行。这种“话头”，比起上面那种“顶尖”话头，好像更实际一些。

五蕴为魔业，四句为外道，惟参禅一法，顿绝魔外之门，直造正法之域。盖以话头一句，绝理绝事，绝圣绝凡，绝生绝灭，绝心意识。眼见之而色不得，耳闻之而声不得，……但能空尽心识，把住话头，一味力参，任他天崩地裂，只凭么参去，自然魔外永绝。（卷七）

“话头”被提到高于一切的地位。无怪乎以后禅宗都要以参“话头”为能事了。

禅风太恶！诸方指示话头者，恐怕注解坏了，不敢开发，令将一句子日日夜夜在肚皮里念去，便念出许多魔境界来，魔道理来。……只为话头开发不明，令人目前万法、一切经教，无个交加结角去不得处，流在光滑滑处，生知生见。……自今开发之后，便当处处去不得，尽情憤去，如无翼鸟奋空，勿令落地，奋奋不过，自有消息。（同上）

“诸方指示话头”的，都“恐怕注解坏了”而“不敢开发”，只是

叫人们“将一句子日日夜夜在肚皮里念去”，结果却念出了许多魔症来。为了力救此弊，他法藏便对“话头”大加“开发”。不过，其结果，要“如无翼鸟奋空”，则怕是无论如何也“奋”不起来的，只有“落地”了事。这样说来，则法藏尽管对“话头”多所“开发”，到头来还是无济于事的。

在祖师禅，谓之话头；在儒家，谓之格物。格物者，两端叩竭一切善恶、是非、凡圣等见，并不许些子露现，从此翻身，直到末后句，齐治均平，著著与此相应。则禅与圣道，一以贯之矣！（同上）

以往鼓吹儒佛合一的，一般都是从一些义理上相附会，像法藏这样把“话头”和“格物”等同起来，好像还没有先例。禅家的“话头”，就是儒家的“格物”，既赋“话头”以新义，也予“格物”以异解。法藏因而得出禅儒“一贯”的结论，则使儒佛合一的论调，又达到了一个新的“高度”。

其四，谈“看话头”。

……只为后人胸中理会太多，未入法门，先学一肚皮禅道、佛法、机锋、转语，牵经带论，贵在有知见，学口边富赡，为做人出头张本，谓之运粪人。所以心尘壅塞，无一隙打并得开。故后之宗师，万不得已，随人颠倒，下个追截命根底法子，谓之“看话头”。要他将穷年学来底好处，一时运出，向穷极不过处漆黑黑地追拶，拶极不休，自然穷则变，变则通，于本地上透出精光，照天照地。……（同上）

所谓“看话头”，就是“参话头”，就是“向穷极不过处漆黑黑地追拶”。一旦“拶”破，就是“开悟”。

今人不曾开发，但将一个话头在肚皮里念，见神见鬼，种种祥瑞，极是可笑。又有一种，学个口头机锋，要人唱和，人不肯他，他便拂袖去，道：“机锋也不会！”……切莫去念个

"是谁"；谁无"本来面目"？"本来面目"念出事来，……自赚自误。（同上）

因为法藏主张任一事物都可以做"话头"，都可以用以为"表"，尽力去参（是"参"而不是"念"），所以他不赞成僵硬地只把"念佛是谁"或"父母未生已前，那个是你的本来面目"当做话头去参。他尤其不赞成人们去"念"话头。如果死死地抱着这么两个"话头"去"念"（像德宝教人的那样），那就会"念出事来"，到头来只能是"自赚自误"；而"参禅人"，可不能"自赚自误"啊！

单坐禅不看话头，谓之枯木禅，又谓之忘怀禅。若坐中照得昭昭灵灵为自己者，谓之默照禅。以上皆邪禅也。坐中作止作观，惺寂相倾，观理观事，虽天台正脉及如来正禅，然犹假借识神用事，所照即境。所以命根难断，不能透脱，多落四禅八定，及生五十种阴魔，以识神在故也。大慧一出，扫空千古禅病，直以祖师禅一句话头，当下截断意根，……令人于无系泊处一迸，则千了百当。可见，才看话头，则五蕴魔便无路入矣。……（同上）

如果"单坐禅不看话头"，那就只能是"邪禅"。只有"一句话头，当下截断意根"，才能"千了百当"，得大解脱。于此可知"看话头"是何等的重要。

复有看话头而不肯参请者，又有执参请而不看话头者，皆偏枯也。何不向话头疑处着个参请，参请疑处反复自看；如此参，如此看，两路夹攻，不愁不得。（同上）

这又是说，光是"看话头"，也还不够，还得辅之以"参请"（向老师参请机缘）。参、看并用，便"不愁不得"，也就是必得"开悟"。

其五，谈"禅机"。

古人要做工夫而悟道，今人多为做工夫翻不得悟道。盖

古人闻得“如何是佛”，答个“乾矢橛”。便反思道：所问是佛，为什么不见答个菩提、涅槃、妙性、真如，而单单道个“乾矢橛”，答不如问，有何长处。因此疑心顿起，放意不过，凭他闹处闲处，总是此疑，如万丝结住，百不能解，愈思愈疑，因之情绝心断，彻见答处的确，谓之悟道。（同上）

这样用正面语言解释“禅机”，在禅宗的历史上还是很少见的。“禅机”不再只是“参”（其实是“猜”）的题目，而成了也可以从正面作说明的话题，这标志着禅宗在它的发展（没落）的途程中，又有了一种新变化。

僧问赵州：如何是西来意？州曰：庭前柏树子。只此一问，不是等闲，便是百千虎狼一时周币环布了也。若无向下一答，岂不死在句下。可见此一问，不是赵州，未免说心说性，将一段道理支吾他，与西来意有何交涉。先须识取西来意始得。所谓承言须会宗，勿自立规矩。今人只管热骤忙忙，手舞足蹈，希图体面上好过。摹仿他庭前柏树子意度，道他说柏树子，是显法身，要牵合些子教理，著些子伎俩，依样画猫儿。……（同上）

问“西来意”，答“柏树子”，其用意同前例一样，也是为了引人起疑，从而发悟。如果说“柏树子”是显示“法身”，那就与“西来意”毫无“交涉”了。

以上两例表明，禅宗确已走到末路，连原来以为具有莫大的神奇妙用的“禅机”也已失去效用，所以不得不对它加以正面解释，以启发人们对于它的理解，从而使它能够继续产生“禅机”应有的作用。但既已从正面把它说明了，那末，它也就不再成为“禅机”了，因而也就说不上再有什么禅机的效用了。

以上，从禅以至禅机，所有这此禅宗特有的范畴、术语，本来都只是一些内心参究的标的，也就是，都是一些只可意会、不

可言宣的东西，而法藏却都把它们转变成了可以从正面加以解释、说明的东西；也就是说，法藏把禅也给义理化了。如果说，宋代克勤的《评唱》出，使禅宗走向了注释化；那末，法藏对于禅以至禅机的正面说明，则使禅走向了义理化（在这方面，早于法藏的慧经，可说是已经开了风气之先）。禅而至于义理化，则表明了禅的“面目日非”——禅已经不成其为禅了！这可说是具有时代的必然性的。愈至末流，禅就愈加“今非昔比”。原来的一套，早已失去时效，为了继续在表面上维持禅宗门庭，就不得不给它以新的装束。法藏的作为，正是在履行他的时代使命。就这一点说来，法藏比他的前辈德宝、圆悟之流要高明些（尽管在他身上仍有不少禅宗固有的陋习）。

下面，则是法藏的另一些议论和观点。

其六，论信。

> 真修行人，须具一个信字。然此信字本一，分际有三：一者遥信，二者证信，三者了信。所谓遥信者，未能亲见此事，先须信得自己直下本来是佛，只是圣凡情理所障，动辄落在意根下，东缘西缘，狂心难歇，直须讨个歇处。才信得有歇处，便肯撇下六尘，舍将三毒，求个明师指点，广参博问，看个有疑情话头。……把一个话头疑处，通身一迸，千飞万碎，那时见得自己下落，方谓之证信。既证之后，不疑生，不疑死，不疑佛祖，不疑古今，不疑自他，不疑参究，方信得前来信字也不消得，到此，方谓之了信。可见，不发遥信，无有证信；不发证信，不得了信。三者一贯到底。……（卷五）

讲的是“三信”，其实，第一是“信”，第二是“证”，第三是“了”。所谓“遥信”，就是相信自己“本来是佛”（所以，“遥信”，其实不过是一种臆想）。然后，以此为动力，“看个有疑情话头”，

一旦“参”透，便是“证”悟。既悟之后，便一了百了，得大解脱，所以谓之“了”。本来，对佛教徒来说，“信”是最基本的先决条件，是不是佛教徒，就看他对佛教有无信仰。不过，传统佛教所讲的信，是信仰佛、法、僧“三宝”；而法藏在这里所讲的，则是“信”自己“本来是佛”。所以，“信”字虽是一个，意义却不尽同。而且，在这里，法藏仍是站在禅宗的立场上来讲“信”的，所以，他讲的虽是佛教共有的东西，而其释义，却带有颇为浓厚的禅味。

其七，论心意识之祸害。

> 吾人一向流浪生死，不得出离，不得自在，不得受用，不得作用，不能即为佛，即为菩萨，即为大圣人，即广度众生者，只为无一时一刻不是心意识用事耳。一涉心意识，则有生死之畏，诸患生焉。惟我西方大圣人出世，将心意识一时翻转，亦全将他用事（此句难解），而顿出生死；不特出生死，且不待修证而立地成佛、成菩萨、为大圣人。且道有何法亟能如此？盖能直将众生堕生死处，与他坐断生死，为大作用，便能若此之快便也。凡去流浪生死者，见庭前柏子，则言柏树子，见干矢橛，便言干矢橛，此非著有之生死心意识乎？又有弄巧说道理者，见柏子、矢橛，皆言是空，岂非著无之心意识乎？……如此等见当前，正是心意识用事。……失心意识之生死，起于何处？在身口意之三业耳。即今超脱生死，亦在身口意三业。……（同上）

人们之所以“流浪生死”，就是因为“心意识用事耳”。由于心意识用事，便引起身、口、意三业，于是就流转生死，轮回不息。所以，要想“顿出生死”，就必须“坐断”心意识，消除身、口、意三业。按照法藏的这种逻辑，那其实就是要把活人变成死人。人要是死了，那可就一了百了，得“解脱”了。但是否真的从此就

不再“流浪生死”，那恐怕连法藏也无法作出“保证”。所以，尽管法藏在口头上如此这般地高谈阔论，而究其实，却是丝毫也无补于“生死”实际的。

其八，论勇猛精进。

大都修行人，不知真修方便，多为“勇猛精进”四字误过一生。然四字是同，所修各异。有心身勇猛精进者，有以心勇猛精进者。昼夜坐禅，执身不倒；或单遣昏沉，务求不睡；或炼顶烧身，同于拔发；或以戒律威仪中极琐细事，日夜盘桓。……假饶弄到昼夜常清，坐脱立亡，人天最胜，大事未明，有何用处？……不知修处不精，进何所进，勇猛长劫，亦徒为耳。尝试论之：勇者，无怯也；猛者，不弱也；精者，不杂也；进者，不退也。四字惟参禅心地法门者能之。何故耳？禅人一闻生死在于彻证彻悟，证悟之路在于参禅，禅那无修，只在绝情绝想，务期亲见亲决，便尔不顾危亡、得失、好歹、是非，把佛法、世法一齐放下。此大勇也。于放下净尽无著力处、无拟心处、无入头处、无道理无明白处，毕竟要于此处得力，此处用心，此处入头，此处明白者个道理，此大猛也。不涉杂修，只于一味心地上念兹在兹，……打作一个疑团，此至精而无杂也。从此直到虚空粉碎，大地平沉，人法双亡，一真不立，更得百尺竿头再进一步，此大进也。……若真正生死心切，发大勇猛精进者，舍参禅一事，更无别路。……（卷七）

“精进”列为“六度”（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧）之一，是大乘“菩萨”所必修者。这里，法藏却认为，真的“精进勇猛”，“惟参禅心地法门者能之”。也就是说，只有禅人，方能“精进”。其他的人，由于“心法未忘，用心混杂，向有功用处作勇猛精进”，纵使“勇猛长劫，亦徒为耳”。（同上）法藏把“精

进”一法，视为禅宗中人的专有品，这自然是他的一种偏见。而且，他所讲的一些道理，也是漏洞很多的。不过，一位禅人，能够对于诸如“精进”这种宗教范畴给以正面阐释（尽管这种阐释是带有很大的禅者的偏见、因而也是有着很浓的禅气的），从传统的禅宗思想和禅宗作风说来，毕竟还是一种值得注意的情况。

其九，论选佛。

十方同聚会，个个学无为，此是选佛场，心空及第归。诸仁者，若欲得心空及第，须识选佛底道理。……然选佛次第有十：一者人品，二者根种，三者器量，四者洗涤，五者做工夫，六者开悟，七者了悟，八者师法，九者忘悟忘法，十者养道。此是学地要事，其余出世利生，姑置弗举。人品者，巍巍堂堂，闲闲落落，具一段立地成佛、直下承当底气概，不为凡下情见所转者是。根种者，从来未知做工夫求悟等事，骤闻祖家一言半句，抑逼心路，便觉过不去，放不下，愤然要求明白，便是当家种草。器量者，若器皿之洁净稳大，能盛能容；……今人做工夫，略有见处，便不稳重，自谓得入，……东走西走，急于求印，此等便是没器量底人，只为见小，佛祖大事，所以承当不起也。洗涤者，将从前亚在胸中底知见，飏在大洋海外，……然洗涤知见，不是无格则底，下手自有方法。其法如何？……盖凡与圣对，净与垢对，有与空对，中与边对，是与非对，无是非与有是非对，了与不了对，常与断对，上与下对，长与短对，妙与粗对，佛与众生对，悟与不悟对。因有以上对待法，故有三藏十二部，若凡若圣，凡言可通，心可到，皆谓之戏论之类，心不清净、不了歇，故曰知见。但有两头碍口碍心底物，当尽情一放，放却两头心不起，方为下手做工夫地步。工夫者，不得坐在干净意地上，要将以上一切对待法、四句法，都卢收在一竹篦子话头上，触

不得，背不得，两路截断，……去不得处，尽力发愤，心力合并，千挣万挣，勇猛不过。……开悟者，即此前后际断处，忽然会得祖师家句子，句中具有开悟底机在，犯著便和身翻转，无量劫来知见，尽底不存，便得个转身。……此亦未是全了。然此开悟，……直须重费一番周折。断处是得体，悟处是得用。得体不得用，自己虽安稳，遇事临机，即便走作，不能自知。得用不得体，则临机虽是的当，只是自己不得稳密。……直须体用俱备，……方是一概。师法者，得此一概，不可坐住，坐住便成法中我相，谓之大法不明。……须尽却师承法要始得。忘悟忘法者，以前只为迷里翻身，故有悟在；悟见作孽，师家乃用种种锻药，锻尽所悟。又以法路为孽，须法法透过，尽底掀翻，一法不存，于此脱尽。……养道者，无道可养，只是不出其位，……（卷六）

本来，禅宗所谓“选佛”，就是“直指人心，见性成佛”；就是“直下承当”，“立地成佛”，也就是所谓“以空及第”。一旦“心空”，当即“及第”。它的根本前提，就是人人本来都有“佛性”。所以，只要“见性”，就能“成佛”，并不须要经历什么“次第”。禅宗之所以被称为“顿”门，其道理就在这里。而法藏在这里却提出了“选佛”的十种“次第”，这是有异于禅宗的传统思想的。当然，法藏所讲的，其实并不是“次第”，而应该说是“选佛”的条件，具备这十种条件，方有可能被“选”中而成“佛”，否则，是不可能“及第”的。这样一来，那就不是“心空及第”了，而是要具备十种条件，方能“及第”。所以，法藏所谓“若欲得心空及第，须识选佛底道理”，从理论上说来，是有矛盾的。因为，前提是“心空及第”，也就是只要“心空”，就能“及第”。而接着他却又提出了“须识选佛底道理”，并一口气列出了十个条件，从而它就表明：光是“心空”，并不能“及第”；要想“及第”，还“须

识选佛底道理”，还须具备十个条件。所以，这些“道理”，这些条件，归根结柢，也就否定了“心空及第”的前提。不过，在一向只是笼统颟顸、很少讲究思想条理的禅宗传统的思想作风中，法藏能在“选佛”这一根本问题上，提出这种较有条理（尽管其中也还有不少地方经不起推敲）的议论来，也就是说，他把“选佛”这种问题也给义理化了，这在禅宗的历史上，不能不说是一种新的、值得注意的情况。

所有以上这些议论，都还是属于宗教方面的；也就是说，它们所表达的，都还是法藏在宗教方面的思想。在这些思想中，诸如推崇宗门以及追求解脱、成佛等等，都还是属于传统禅宗以及传统佛教的观点。在这方面说来，法藏仍是因袭前人、述而不作的。而对于禅、话头以及禅机等等都给以正面的解说，也把这些东西义理化，则是法藏言前人所未言（或很少言）的独创见解。在这方面说来，法藏是有所“创新”的。不过，法藏的这种“创新”，并不是反映禅宗的向上发展，而是标志着禅宗的愈趋没落。因为，标榜“教外别传”的禅宗，一向所提倡的，是内省式的参究，而不是正面的解说，并且，任何的正面解说，都被他们看作是有碍于参究、因而是有害无益的累赘而要坚决加以反对的。所以，就这一点说来，法藏又是打破了禅宗的传统。而这种打破传统，正反映了一种历史趋势，这就是，禅宗到了末流，它原来的那一套，已经不行了，已经不时兴了，已经失效了，而为了尽力挽救禅宗每况愈下的颓势，并继续勉强维持禅宗门庭，就不得不设法把原来那套蒙昧主义的东西，搞得让人们比较地容易理解一些，从而使禅宗能够继续保持它的影响。法藏对于诸如话头、禅机这些原来只能参究的东西，都予以正面的解说，正是适应这种时代需要的历史产物。所以，法藏的作为，是在为气息奄奄的禅宗打针、输液，以期能够尽量地延长它的生命。不过，历史的发

展，是不以人们的意志为转移的，已经垂危的禅宗，谁也无法使它起死回生。面对这种历史趋势，法藏也是“回天无术”的。不仅如此，法藏的这种正面说禅，会更加使禅宗丧失它固有的特点，因而使它面目全非，更加不成其为固有意义的禅了。所以，法藏原想以正面解说的办法来延长禅宗的寿命，而其实际结果却恰恰相反，它只能加速禅宗的衰亡，促使禅宗更加迅速地走完它的路程。当然，禅宗的衰亡，正如它的兴起一样，都是历史发展的必然，并不是某一个人的力量。法藏之正面说禅，也只是在禅宗的行将寿终的进程中，起了一定的加速作用而已。这也就是说，禅宗是注定要衰亡的。法藏给它注射的，并不是一种有什么神效的强心针。和任何历史人物一样，法藏也只能顺应历史的发展，而决不能逆历史潮流而行。

下面，再来检阅一下法藏的世界观。

其十，世界观。

> 妙明心中一念昏沉，便是无明。无明生起，一方有知，谓之众生；一方无知，谓之山河大地。明暗色空，山河影现，摇动知觉谓之尘；知觉吸揽前尘谓之念。所以生死流浪，从尘念起。若识得前尘本从忘念起，则尘本非尘；识得妄念从前尘起，则念原非念。非念，则真心如镜；非尘，则妙境历然。……（卷五）

这是真心一元论、也就是真如缘起论的思想。“妙明心”，也称“妙明真心”，它和“真心”同是“真如”、“如来藏”等的另一称谓。这个神奇的“妙明真心”，由于“一念昏沉”（“妙明真心”怎么会于“一念”中之有了“昏沉”，这可是个难解之谜），便是“无明”，有了“无明”，于是这“清净本然”的“妙明真心”，便忽然“生起”了世间的一切：“一方有知”的，叫做“众生”；“一方无知”的，叫做“山河大地”。也就是说，所有主、客体世界，都是由“妙明真心”所派生。这也正是《楞严经》（卷二）所说的：

内而“色身，外洎山河、虚空、大地”，“皆是妙明真精妙心中所现物”。世界的一切，“咸是妙明真心中物”；“妙明真心”，是宇宙实体，世界本原。这是客观唯心论的世界观。就这一世界观说来，法藏只有继承，没有创新。

> 须知本明与无明，元是一个。明极故不觉，不觉则不守自性，不守故任运起惑，起惑则生明造业。所以，众生流浪生死，皆因无明与本明俱生；俱生，则业相动而转相向外，便现出现行……而分别起矣。（卷一四《答赵文度郡伯》）

这可说是法藏对于“妙明真心”为什么能够生出“山河大地”的一种解释（根据《楞严》等经的教义所作的一种解释）。“本明”的“妙明真心”，同昏暗的“无明”，原是“一个”东西（如此说来，法藏又是赞同无明“本有”这一思想的了）。只是由于“明极”之故而产生了“不觉”（过分聪明，就会变成愚蠢），由于“不觉”，则“妙明真心”便“不守自性”，于是，便“任运起惑”、“随缘”而派生出“流浪生死”的“众生”以及世界上的一切。尽管这种观点是经不起逻辑推敲的，但是，法藏所承袭的那种真如缘起论的世界观，还是大体表达出来了。

从上述思想资料中，可以大致看出，德宝、圆悟、法藏三人，在视野、思路方面说来，法藏要稍胜于他的前辈，这也可以说是青出于蓝而胜于蓝吧！

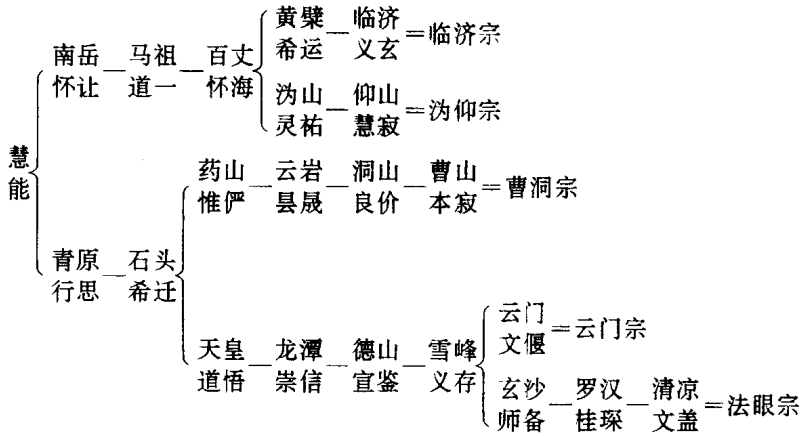
2、圆悟与法藏之争

圆悟与法藏，虽然在名义上有着师弟之谊，但是，法藏并非“得法”于圆悟，只是为了取得一代临济宗的承继权，才不得不拜在圆悟门下。而圆悟也深知，“英伟辨博”、先他“出世”的法藏，对于他也并不是那样“心悦诚服”的，因而他对于法藏自然也就不是那样的“亲密无间”。他虽然在表面上收法藏为他的“嗣法”弟子，但内心实“憾”之。一开始就有嫌隙，则以后两人之间的

矛盾激化，公开争论，自然也就是难以避免的了。

两人之争，起于法藏的《五宗原》。此书（一卷）一出，圆悟立即起而辟之，法藏弟子弘忍，又著《五宗救》（十卷。未见原书，仅从圆悟《辟妄救略说》的引文中，略知大概），扶持师说。在法藏、弘忍相继去世之后，圆悟又著（并由“侍者”真启编辑）《辟妄救略说》（十卷），并辟法藏与弘忍。在具体叙述这场争论之前，先就《五宗原》中关于禅宗五家的隶属关系，略提及之。

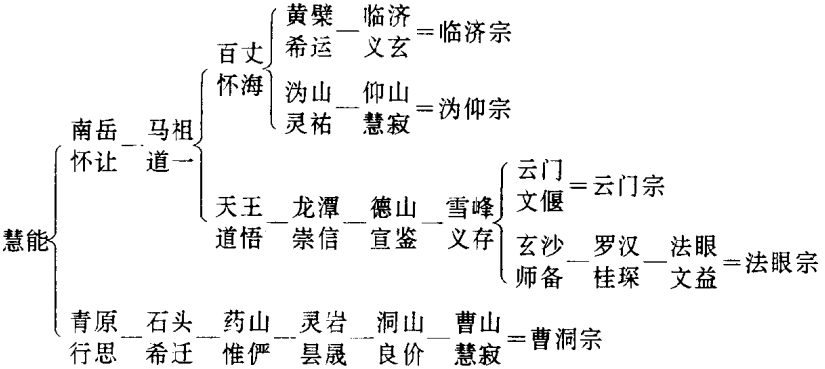
本来，慧能之后，禅宗的两系、五家的世系，一致公认为：怀让下出临济、沩仰；行思下出曹洞、云门、法眼。表列如下：



上表所列五家世系，反映了历史事实，原无异议。乃北宋时，惠洪作《林间录》，据所谓丘玄素所撰碑文①，谓天皇道悟（并且造作出天皇、天王两个道悟的谬论），不是嗣希迁，而是嗣道一。这样，道悟下的云门、法眼两家，就不再属于行思系，而是属于怀让系了。“《五灯会元》小注等因之，遂成千古疑案。”（陈垣《释氏疑年录》卷五“荆州天皇寺道悟”条）原是“疑案”（其实，并

① 陈垣《释氏疑年录》卷五“荆州天皇寺道悟”条：“丘玄素之名，虽见《欧阳集古录跋尾》，然丘碑来历不明。”另，《释氏疑年录》卷五，及陈氏的另一著作《清初僧诤记》卷一《济洞之诤》里，均对道悟的隶属问题有所辨析，可以参阅。

非疑案，而是节外生枝），而法藏却信以为真，并因之以为定论。他说："所以，六祖一华而出二枝，南岳怀让、青原行思是也。让出四叶：自马祖道一，一出百丈怀海，海出黄檗希运，运出临济义玄，一也；百丈出沩山灵祐，祐出仰山慧寂，二也；自马祖出天王道悟，悟出龙潭崇信，信出德山宣鉴，鉴出雪峰义存，存出云门文偃，三也；雪峰玄沙师备，备出地藏桂琛，琛出法眼文益。此马祖一枝之四叶也。青原一枝出一叶，自石头希迁，迁出药山惟俨，俨出云岩昙晟，晟出洞山良价，价出曹山本寂。此青原一枝之一叶也。"（《五宗原·总结》）如此，则成了如下世系：



法藏对于禅宗五家"原"的结果，却于五家世系得出了这么一个承袭谬说、不符史实的结论。当然，这个五家世系问题，并不是《五宗原》的主要内容，它仿佛只是稍带提及的；而圆悟同法藏争的，也并不在这里。由于五家世系涉及历史，所以在这里也附带提及之。下面，仅就圆悟同法藏争论的主要之点（争论内容，都是宗教方面的，许多都是无稽臆说，没有必要对这些东西作过多的叙述），略述一二，以见一斑。

其一，关于五家宗旨。《五宗原》所谈论的，可说都是关于五家宗旨的，这里，只就总的方面略为叙述。《五宗原·序》说：

（弟子）请曰：尝闻诸方尊宿，欲抹杀五家宗旨，单传

释迦拈花一事，谓之直提向上，然不知五宗之立，果为谬妄者否？愿赐一言，以通其难。

于密曰：命将者必以兵符，悟心者必传法印；符不契即为奸伪，法不同则为外道。……抹杀五家而欲单传者，剖符销印自便之渠魁者耳，……因原五宗，……以永真传云。

这就是说，当时禅宗有人想“抹杀五家宗旨”而“单传释迦拈花一事”，法藏对此，颇不以为然。

……比年以来，天下称善知识者，竟以抹杀宗旨为真悟，致令无赖之徒，无所关制，妄以鸡鸣狗盗为习，称王称霸，无从勘验，诚久假而不归矣。（《五宗原》附《济宗颂语》）

由于抹杀了五家宗旨，遂使“鸡鸣狗盗”的“无赖之徒”，冒称“知识”，“出世”开堂而“称王称霸”。这种情况就更加严重了。法藏的意思是，五家各有“宗旨”，弘传禅宗，必须遵循五家宗旨方可（《五宗原》中，分别“原”了禅宗五家及各家宗旨，可以参阅，兹不赘述）。

圆悟对此，词而“辟”之：

崇祯三年春，汉月寄《五宗原》至，老僧置之不阅。……今潭吉（弘忍）妄作《五宗救》，……老僧又岂忍坐视也。盖汉月不据自己为宗旨，而……妄认三玄三要等名目为宗旨，硬引三击三撼之类以配之。从上相传佛法的大意，岂不为汉月所混灭。……潭吉又谓：正法眼藏，湮没既久，必有乘愿力之大士起而救之者。彼此说梦，魔魅人家儿女。今其人虽俱已报终①，老僧更恐他家别个儿孙仍落此窠窟，展转相诳，……故不得不略撮大端，辟其妄救者以救之耳。……（《天

① 法藏、弘忍分别死于崇祯八年（1635）、十一年，而圆悟的这篇《缘起》，也作于崇祯十一年，当在弘忍死后不久，所以有“今其人虽俱已报终”之说。

童和尚〈辟妄救略说〉缘起》）

“汉月不据自己为宗旨，而……妄认三玄三要等名目为宗旨”，似此，则圆悟当是认为，“宗旨”就在“自己”本身，如果离开“自己”而另立“宗旨”，那就是要“混灭”“从上相传”的“佛法的的大意”。而法藏却恰恰就是这样作的，所以他圆悟“不得不”起而辟之。值得注意的是，圆悟此辟，是在法藏、弘忍都已死去之后。论敌俱死，他来大辟，这完全是在打死老虎啊！

> ……此临济建立宗旨，唯问著便打而已，……未尝……别有所谓正法眼藏也。……莫说潭吉作十卷《五宗救》，纵使妄作塞满虚空，总救不得汉月妄捏宗旨之罪。如更不信，请看起自释迦，终于天童（圆悟），六十八人，只是一人，谁似汉月特出异计、……（《辟妄救略说》卷一。以下引文，只注卷数）

照圆悟看来，“问著便打”，就是宗旨，不应离此“别有”宗旨。也就是说，禅宗的“棒喝”本身，就是宗旨，离此之外，别无宗旨。无怪乎包括他圆悟在内的禅宗中人，那么热衷于棒喝，原来他们是在建立“宗旨”！为了证明法藏的“妄捏宗旨之罪”，圆悟并且例举了自释迦以至他圆悟的“六十八”代佛祖，总之都“只是一人”而已，从未出现过什么“异计”。在这里，圆悟公然把自己同释迦如来和“历代祖师”并列，则圆悟的妄自尊大，可想而知。

> ……五宗皆为接人，故老僧曾道：人岂有五宗之差别，但随于一宗悟入，则为那一宗人耳，岂可离人别有宗旨？（卷一〇）

这是说，就人来说，并没有五宗的差别。这种说法，自然是站不住脚的。因为，禅宗之分为五家，正是因人而异的。至于说宗旨在人，离人别无宗旨，那无异是说：人等于宗旨，宗旨等于人。这种说法，自然也是荒唐的。

总而言之，老僧以本色本分、大机大用为宗旨；汉月以三击碓、三瓮酱、三撼门扇、三顿痛棒，死配三玄三要为宗旨。海内大矣，孰是孰非，必有贤且明，起而辨之者。（卷七）

圆悟总结了他同法藏在“宗旨”问题上的分歧，而且还要让海内“贤明”来明辨他们之间的是非，显出一付颇为公允的样子。

其二，关于威音○相。法藏说：

尝见绘事家图七佛之始，始于威音王佛，惟大作一○，圆相之后，则七佛各有言诠，言诠虽异，而诸佛之偈旨，不出圆相也。夫威者，形之外者也；音者，声之外者也。威音王者，形声之外、未有出载、无所考据、文字以前最上事也。（《五宗原·临济宗》）

威音王佛，是佛教（特别是禅宗）传说中的第一个佛。威音以前，还没有佛教世界，那时，只是一个“空劫”。这一传说，有点类似于中国传说中的盘古。盘古以前，世界只是混沌一团，盘古之后，才有天地世界。佛教世界，也是从威音开始的。所谓威音以前，“未有出载，无所考据”，这倒也是事实；而谓威音以前是“文字以前”的“最上事”，这就是禅宗的说法了。禅宗把威音以前形容为“理”的境界，也就是所谓的“实际理地”；所谓“威音那畔”，就表示“向上”的“实际理地”。威音以后，才有“佛事门中”，也就是才有佛教世界。因此，说威音以前只是一个○相，是有一定道理的。而圆悟对此，也大辟之：

汉月《五宗原》谓：尝见绘事家图七佛之始，始于威音王佛，唯大作一○。威者，形之外者也；音者，声之外者也。威音王者，形声之外、未有出载、无所考据、文字已前最上事也。老僧谓：汉月本分未彻，故不见威音王佛。何以故？威音者，即三世诸佛、一切含灵之本色，举目了然，不假思议

言诠，正古所谓须知情与无情说法无异耳。……汉月自未悟，而惟大作一〇为悟，正所谓依法生解，犹落魔界。……（卷二）

这表明圆悟完全不同意法藏对于威音的看法。当然，"威音"本身，既属虚构，则关于威音之争论，自然也就没有任何理论或实际意义。

其三，关于一〇相中，备具诸佛要义和五家宗旨。法藏说：

……言诠虽异，而诸佛之偈旨，不出圆相也。……尝试原之，圆相早具五家宗旨矣。……只一〇中，五宗俱矣。（《五宗原·临济宗》）

这是说，诸佛"偈旨"，五家"宗旨"，都不出于〇相，都是从〇相中流出，圆悟对此，一则说：

汉月不识五宗正旨，妄捏一〇，为千佛万佛之祖，则千佛万佛正法眼藏，已被汉月抹杀。更谓五宗各出〇，……任汝作《五宗原》、《五宗救》，建立五宗，实乃抹杀五宗。……（卷四）

再则说：

汉月……自立一〇，为千佛万佛之祖，并五家各出〇，……抹杀诸祖法式，……（同上）

三则说：

……汉月妄以私意立一〇为千佛万佛之祖，斥逐千佛万佛；妄以私意谓五宗各出〇，……斥逐五宗；……从上宗旨，扫地而尽。故老僧不惜口业，为天下后世人点破耳（卷五）。

总之，圆悟对于法藏以一〇相为佛祖的教源，是深恶而痛绝之的。

其四，关于五家各出〇相之一面。法藏说：

五宗各出（〇相之）一面。然有正宗，第一先出临济宗旨，此相抛出直下，断人命根；……次则云门三句一字关也；

沩仰圆相，本于此也；法眼谈教义于六相之外；曹洞分回互于黑白之交。只一○中，五宗具矣。其余傍出道理极则，教家玄妙渊微，莫不悉备。……（《五宗原·临济宗》）

说从释迦“拈花”、迦叶“微笑”时起，便有了“教外别传”的“单传”之旨，从而把禅宗直接同释迦挂上了钩，那只不过是一种宗教虚构；而把禅宗五家（还有“教家”）的思想渊源，远远追溯到子虚乌有的威音王佛，自然更是一种无稽之谈。而所谓“先出”临济、“次则”云门……云云，则尤其是一种荒唐的说法。对此，圆悟自然更要辟驳了：

五宗各出一面，则当分此○相为五面；既分为五，则临济安得而直下抛出耶？……（卷一○）

弘忍针对圆悟此辟，出而救之：

救曰：五宗各出一面，谓各出○相之一面以接人也。……至临济宗，则直下抛出矣。故以临济为正宗，非简偏也，犹曰五宗之长也。辟书谓：五宗各出一面，则当分此○相为五面；既分为五，则临济安得而直下抛出耶？观其意，是以此○相为蠢然一物耳。不知此○相，出百千万亿面而相体不分；百千万亿面入此○相而相体不狭，法如是耳。……知此者，可与言○相之开合矣。知相之开合，可与论诸宗之同异矣。……（卷一○引《五宗救》）

对此，圆悟又辟之：

谓五宗各出○之一面以接人，则汉月不当诬谤老僧一棒不作一棒用、直指一切人者为一概头硬禅，相似野狐涎也。……辟书谓五宗各出一面，则当分此○为五面，既分为五，则临济安得直下抛出，不过就汉月自语相违，略一点破，使知一○具五宗之说，不堪依怙，难道人倒蠢然一物，反以一○为五宗之旨乎？（卷一○）

如此说来，如果法藏不“诬谤”他圆悟标榜什么“一棒不作一棒用”，不过是“似野狐涎”的“一概头禅”，则他圆悟似乎并不一定要反对法藏的“五宗各出〇之一面以接人”的说法。于此，圆悟于无意中泄露了一个秘密，那就是：他同法藏师弟的争论，并不像他表面上所表示的那样是什么宗旨之争，而其实（从圆悟说来）只不过是一种意气、门户之争。因为，圆悟觉得，法藏伤害了他，所以他就非“辟”一番法藏，出口怨气不可。圆悟以下的一些言语，更加清楚地说明了这一点。

> ……世尊睹明星大悟，普观一切众生与自无异，故叹曰：奇哉！一切众生，皆具如来智慧德相。老僧于铜棺山顶，一切情与无情，焕然等现。汉月谤为一个眼花！岂世尊亦一个眼花耶？然则老僧与世尊既普观一切众生皆具如来智慧德相，情与无情，焕然等现，故就据一切众生为佛祖宗旨。……（同上）

佛教传说，释迦牟尼在一天的黎明，看见了启明星，便忽然“悟道”，发现“一切众生”同他一样，“皆具如来智慧德相”；也就是说，一切众生，都有佛性，都可成佛。他圆悟同释迦一样，也曾于江苏宜兴县境内的铜棺山顶上，悟此境界。而法藏却竟然说他是看花了眼！所以才胡乱地看到了他所说的那种景象。这真是太岂有此理了！难道释迦如来也是看花了眼吗？这个法藏呀，是多么地可憎！而从此，也就种下了圆悟对法藏充满怨恨的祸根。圆悟之所以非辟法藏不可，这便是真正的起因。

> 今汉月好高逞己，以致慢尊，欺压老僧为一概头硬禅，更加人我是非，争论不已。老僧要将极粗一棒，整顿汉月到底。（卷七）

这个“好高逞己”的法藏，不仅敢于待“慢”他圆悟这位“尊”者，而且竟然还敢“欺压”他，而且还要同他“争论不已”。这还了得！

所以，非把汉月“整顿到底”不可！

……自唐迄我明，中间隔五代、宋、元，汉月乃望空启告，攀临济为真师。老僧要问汉月：面皮厚多少！古人道：威音王以后，无师自悟，尽是天然外道。汉月抹杀老僧，便是外道种子！所以老僧竭力整顿他。（同上）

法藏竟敢妄称唐代的义玄是他的“真师”，而“抹杀老僧”是他“真师”的地位。难道法藏还不该“竭力整顿”一番吗？在这里，圆悟一语道破了自己之所以非要“整顿”法藏不可的真正原因：原来，法藏不肯承认他圆悟的老师地位。从他“嗣法”、却又不肯承认他是老师。这便是圆悟同法藏之间发生冲突的原因所在。

汉月攀高峰为得心之师，觉范为印法之师，真师则临济。正若世间无父之子，认三姓为父亲，遗臭万年，唾骂不尽。……是潭吉又一杂种也！（卷八）

上文已经谈到，法藏曾自述其“悟法”经过说：“二十九岁，见《高峰语录》，读之，隐隐如获故物。……及披觉范所著《临济宗旨》，宛然符契，如对面亲质。”因此，法藏自认为他“得心于高峰，印法与寂音”。也就是说，法藏是从元代杭州天目山高峰原妙的《语录》中“得心”，而又从宋代觉范惠洪（寂音）的《临济宗旨》里得到“印”可。因此，法藏的“真师”是唐代的义玄，“得法”师是元代的原妙，而给予“印”可的则是宋代的惠洪，同他圆悟，毫无关系。圆悟对此，忍受不了，以至于对法藏师弟发泄出了如此粗野的辱骂。从这种粗野的辱骂里，可以清楚地看到圆悟人品的低下。

万古真师贵所承。岂可临济外另有玄要、超过老僧一棒不作一棒用之全体作用哉。汉月既不晓临济道山僧此间全体作用，而妄窃为真师，岂非无耻之甚者哉！（卷五）

“万古真师贵所承”。法藏却偏偏不“贵”乎他“所承”的圆悟这

位“真师”，而远攀义玄为“真师”，这岂不是太“无耻”了吗？光骂“杂种”还嫌不够，还要再加上一个“无耻之甚”。这难道是一个雄视一时的一代“宗师”所应有的胸怀吗？无怪乎弘忍指责圆悟的《辟书》（当是指《略说》之前的《辟书》）是“冲口骂人”、“苦不自知”（详见《略说》卷四引文）。

老僧接汉月讣音，诫诸孙云：汝等切莫听其密嘱，从其心术。……（卷九）

接到人家去世的“讣音”，却毫无哀悼之意，而只是告“诫诸孙”：“切莫”听信法藏“密嘱”而“从其心术”。口头上讲“怨亲平等”，实际上却是怨人至深。圆悟就是这么一个人。

大众！……汝等要称临济儿孙，……更须吞刀刮肠，饮灰洗胃，尽将汉月处学得的，扫向他方世界！……（卷一〇）

凡是从法藏学过的，都须要“吞刀刮肠，饮灰洗胃”。圆悟对于法藏的敌对态度，竟是如此坚决。

由于法藏名义上是圆悟的“嗣法”弟子，而实际上却又不承认圆悟是他的“真师”——即圆悟深怀怨恨地所谓“汉月屈身来金粟，以要临济源流；既得源流、拂子，并衣以表信、书以作证，便仍千态万状，诬谤老僧，……”（卷九）。所以，圆悟便对他恨入骨髓，大张挞伐。撇开在所谓“宗旨”争论上的是非不谈（其实，“宗旨”上的争论，也很难说谁是谁非），但就论战的态度来说，则圆悟那种出言不逊、恶语伤人的骄横神气，较之法藏（和弘忍），应该说是“等而下之”的。关于圆悟与法藏之争，明人曾有如下评论：“天童、三峰有宗旨之讼，三辟、七辟，三峰压于师弟之分，几如郑缓[1]。潭吉忍在安隐，作《五宗救》，以申三峰之屈，

① 《清初僧诤记》原注：“郑缓，见《庄子·列御寇篇》，受压迫人也。”

大概多出仁庵①，三峰之道，赖以不坠。"② 可见是非自有公论。

值得注意的是，这场争论，一直延续到清初；而雍正，竟以皇帝之威，干预这场争论。雍正御撰《拣魔辨异录》，贬斥法藏师弟，称法藏为"魔藏"，弘忍为"魔忍"；并敕令天下焚毁法藏师弟的著作，撤销法藏一系的钟板（关于雍正贬斥法藏事，详见本书下编）。不过，从雍正不惜以"万乘之尊"而亲自出面干预这场争论这一点上，倒是从反面表明了：圆悟的主张，是更加适合于封建统治阶级需要的；而法藏的主张，则是不那么适合（甚至是很不适合）封建统治阶级的需要的。否则，雍正皇帝为什么也对法藏一派那样的深恶痛绝呢？

3、慧经与元来、元贤

明代曹洞宗较有影响的人物，主要是慧经和元来、元贤。现就这三个人的情况，略为叙述。

慧经（1548—1618），号无明，俗姓裴，抚州崇仁（今江西崇仁县）人（《补续高僧传》卷一六有《传》）。年二十一，投廪山常忠学习佛法；又过几年，方才正式落发、受戒。先住峨峰，又迁宝方、董岩，最后定居于建昌府新城（今江西黎川县）的寿昌寺。住峨峰时，"影不出山者，二十四年如一日也"，"住宝方日，益增精进力，凡作务，必以身先，虽形枯骨立，不厌其劳。故不数年，百堵维新，开山若干，其佛殿、三门、堂厨毕备，四方衲子闻风而至者渐集"。后又"荷锡远游，乃过南海访云栖，之中原入少林，礼初祖塔"，"寻往京都，谒达观禅师，深器重之。一时法门大老相与酬酢，无不推誉。顷之，入五台，参瑞峰和尚，门

① 张仁庵，名岐然，字秀初，明亡后为僧，名济义。

② 《南雷文定后集》卷四《张仁庵墓志》（转引自陈垣《清初僧诤记》卷二《四、牧云五论诤》）。圆悟的另一弟子牧云通门，为了维护师说，撰写《叛师》、《雠祖》、《恶狡》、《悯愚》、《摄魔》等五篇论文，恶毒攻击法藏及其弟子。

庭孤峻，师一见而契”。之后，又“返锡宝方，始开堂说法。……四方衲子日益至”。后来，又应众请，迁住“邑之寿昌。……师住寿昌，不扳外援，不发化主，随缘任用，数年之间，所费万计。其道场庄严焕然，丛林所宜，纤悉毕具，二十年来，千指围绕。又别建庵院，二十余所”，“自奉甚薄，……老当益壮。迨七旬，尚混劳侣，耕凿不息，必先出后归，躬率开田。三刹岁入，可供三百众。故生平佛法，未离镬头边也。四十余年，曾无一息以便自安”。（以上引文，统见德清《寿昌无明大师塔铭》）“生平佛法，未离镬头边”，既反映出慧经其人“农禅”者的本色，又反映出慧经也是一个近乎泛神论的客观唯心主义者：镬头即佛性，佛性即镬头，劳作即佛法，佛法即劳作。“生平佛法，未离镬头边”，正是表明劳作本身就是佛法。这也正是“搬柴运水，无非佛事”的意思。慧经的门人元贤说：“先师粗衣粝食，躬秉耒耜，年七十，未尝暂辍。……盖百丈之后，一人而已。”（《永觉元贤禅师广录》卷三〇《续寤言》）看来，慧经倒确是继承了从怀海以后逐渐形成的禅劳结合、寓禅于劳的传统的（但如说慧经是“百丈之后”唯一的人，则未免誉之过高）。明人刘崇庆在其《寿昌和尚语录序》里，说慧经“足迹不履城隍，竿牍不近豪右。……日惟随众作务，众未及田，师已荷镬先至，虽栉风沐雨，亦无倦意”。则慧经确实不失为一位自甘淡薄、栖心农禅的人。明人黄伯端在其《寿昌语录序》里，还说：“明自正、嘉以来，禅道中绝，先师乘悲愿力，应化阎浮。于是江西之宗旨始立。”把慧经说成是“中兴”明代禅宗之人。黄氏序文，也讲到“先师悟道之后，住山三十年，戴笠披蓑，与黄牛白牯同事”。黄氏还讲到慧经的这一见解：“常示参徒曰：……牵牛拽钯，法法全彰，岂待老僧再举扬乎？”“牵牛拽钯，法法全彰”，既反映了慧经的践履，又反映了慧经的思想。黄氏还特别指出：“……寿昌当宗风寥绝之时，触处荆棘，狐狸作祟，其

建立宗旨也特难。乃参悟既与德山、临济同堂，而操履又与百丈、赵州共路。”表明慧经处于佛法维艰的时代，却能步武古人，追踪先德，实属难能可贵。这一评价，可说是很高的。智旭称道：“寿昌无明师，亦不愧古人风格。”（《灵峰宗论》卷五三三《儒释宗传窃议》）于此可见慧经当时声价之高。

慧经死于明神宗万历四十六年(1618)，七十一岁。被称为“中兴”曹洞宗的人。关于他的生平事迹，德清的《寿昌无明大师塔铭》，叙述得很详细，可以参阅。德清在其《题无明和尚真赞并引》里，还特别讲到“向禅宗澹薄，今幸见和尚标格，为向上典型”，致使“此道中兴，后生晚进，得有龟鉴，法门之幸，端有赖焉”。对于慧经，可谓推崇备至。慧经本人，也自视甚高。他在七十岁时，写了一篇《七旬自庆文》，颇为自许地说：“恭维老老大大，幻身届于古稀；孜孜乾乾，深造基于自学。睹般若之甚深，肯心顿发；入无住之三昧，即色是空。览宗乘之至极，决志研穷；得绵密之细推，是无即有。……沾尝曹洞水，似酪凉心；登临济之堂，争甘棒喝；蹑云门之室，曷领顾咦(此话费解)；入沩仰之门厅，千尺井中不涉；蹈法眼之方丈，二指掌内无干。……坐方丈而捉空华，多贻后进；登禅床而探水月，犹累先参。……得如是不可思议，一任虎啸龙吟；成一切无尽藏微，尽从象回狮吼。祖师命脉流通，圣贤巴鼻露现，别传玄旨，应在斯时。虚空有穷，弘赞莫及。倾诚仰视老和尚：住无量寿，普利人天；藏向上机，均膺缁素者也。”在佛教史上，这样的自我颂扬(尽管文字上有些别扭)，还是少见的(这样的自我颂扬，同他人对于慧经的赞许，确是有点不那么协调的)。

慧经死后，他的弟子元贤，把他的法语、诗文编辑成为共有四卷的《无明慧经禅师语录》(收入《续藏经》第一辑第二编第三十套第一册)。下面，根据这部《语录》的记载，粗略地检阅一下慧经的思想。

参学之士，道眼未明，但当看个话头，要立个坚固志，如一人与万人敌，安其放意，杀出方了。孳孳然，念念然，管甚么色，管甚么声，冤也不管，亲也不管，佛也不管，凡也不管。非是不管，有死对头在。……最是省力，不须念经，不须拜佛，不须坐禅，不须行脚，不须学文字，不须求讲解，不须评公案，不须受归戒，不须苦行，不须安闲。于一切处，只见有话头明白，不见于一切处。倏然一时瞥地如日升空，十方普尽大地是个话头。所谓打破大散关，直入解脱门。到恁么时节，方是得力处。故云得力处便是省力处也。到此，始有说话分，方可见人。探竿在手，得大自由，不受罗笼。看宗也得，看教也得，游方也得，混众也得，独居也得。……

（《无明慧经禅师语录》卷一。以下引文，只注卷数）

“道眼未明”的“参学之士”，最重要的是要“看个话头”，这是走向“解脱”的“最是省力”的门路。为了显示“看话头”这一门路的无比优越，慧经在这里一口气说出了十个“不须”。而一旦参破“话头”，不但“有说话分”，“方可见人”，慧经又一连说出了五个“也得”，表示出了看破“话头”者的“得大自由”，“不受罗笼”。把“看话头”放在如此重要的地位，确是反映出了慧经作为一位知名禅僧的本色。

参禅者，须得禅底要妙，方有说话分。此语没来由，没格式，但应机便用，实无有铺排著量之言。（同上）

所谓“须得禅底要妙”，也就是要参破“话头”。一旦参破“话头”，不但有了说话的份儿，而且还能“应机便用”，信口开河，怎么说都行，否则，“无味之谈，塞断人口”（同上）。

法本自法，法外何法，更欲说法，恐辱大法。虽然如是，勉强与大众商量个论法之体：亘古独存，非色非空，无名无相，非隐非显，非暗非明，非圣非凡，非僧非俗。法之说也，

自古至今，天地世界，森罗万象，日月星辰，海岳山川，四生六道，未有一时不说也。所以云：尘尘说，刹刹说，炽然说、无间歇。（同上）

这可说是慧经在表达自己的见解。“法体”是“亘古独存”的云云，仍是真心一元论思想。因为“法体”是亘古亘今普遍存在的，所以它到处都在宣扬“称性”法音：飒飒微风，沥沥细雨，山呼海啸，鸟语兽鸣，以至所有一切音响，无一不是从“法体”中流出的说法之音。而且，这种法音，“炽然说，无间歇”，不可思议，神奇得很。

本自如如体，何处乃非真。……事尽事无碍，理穷理自明，管甚戒定慧，说甚杀盗淫！要入五宗旨，须当理事精，千圣不传法，单传无事心；无心无事相，诸佛及众生，了了这一著，非来、去与今。（同上）

在这几句颂文里，既表达了慧经的世界观和宗教思想，又表达了他的禅见。“本自如如体，何处乃非真”，这可说是慧经的世界观：世界上的一切，都是从“如如”之“体”派生的，“如如”是世界的本原。万物不离“如如”，万物就是“如如”。既一切皆“如如”，自无处“非真”。这是真如缘起论的传统观点。“管甚戒定慧，说甚杀盗淫”，这可说是慧经的“禅见”（自然也是“真如缘起”论所必然要导致的思想）；禅者见地，高于寻常，在他们面前，无所谓什么戒定慧，也无所谓什么杀盗淫，前者就是后者，后者就是前者，它们是一而二、二而一的。其余云云，则可说是慧经的宗教思想。当然，对于禅僧们说来，世界观、宗教思想、禅见，三者之间，是密不可分的，也可说一而三、三而一的；不过，就其侧重点方面有所不同（也就是含义有所不同），姑且作如此区分罢了。

何者是法，即汝心是。古云即心是佛，即心是法，法、佛

无二，僧宝亦然。故云万法从心生。还知此心么？即是目下历历孤明、晃耀乾坤底。又古云心法无形，贯满十方。此心在眼能见十方色，在耳能闻十方音；如是六门，无不鉴觉，须自省悟。若不识此，纵修十善，亦非解脱；纵得大定，亦非究竟；纵有辩才智慧；只成乾慧，不免轮回。……若不悟者，但于心法无形、贯满十方中参看；忽日参透，光超日月，大纳乾坤，方是入头处，管取有说话分。（卷二）

这里，慧经除讲了一番佛教一般的唯心主义道理之外，还把“省悟”自心提到了“看话头”的地步。本来，禅宗的“话头”，历来大致分为两种：一种，是参究所谓“父母未生已前，那个是你的本来面目”；再一种，就是参究“念佛是谁”。这里，慧经却要人们“于心法无形、贯满十方中”去用力“参看”，也就是把参究一切唯心的道理当做了“看话头”。一旦“参透”个中奥妙，便有“入头处”（应该说是“出头处”），也有“说话分”；也就是，他从此便可以“出世”、“开堂”，为人们“说法”了。在这里，慧经把禅宗原来那种完全是蒙昧主义的“看话头”，演变为多少带有些义理化的“看话头”。这种情况，不大为人们所注意，但它在禅宗史上却是一种不容忽视的变化。它反映出，禅宗原来的那一套，已经远远适应不了禅宗自身每况愈下的历史趋势的需要了。为了适应形势的需要，它急切须要一些新的东西来补充，慧经的“看话头”的义理化，便是这样的一种补充（晚于慧经的法藏，在把禅宗义理化方面，较之慧经，走得更远）。自然，这样一来，禅宗也就面目日非了。所以，“看话头”的义理化，正标志着禅宗确已到了晚期、末路，它的日子确已屈指可数了。当然，慧经的“看话头”的义理化，较之德宝的“念话头”来，终究还是要高明些的。

世出世法，皆是佛法；生不生心，总是佛心。故云实际

理他不受一尘，而尘尘三昧；万行门中不舍一法，而法法皆真。（卷四）

这又是真心一元论思想。它既反映了慧经的世界观，又反映了他的宗教思想。

大众尽心为常住开田，山僧尽心为大众说禅。（卷一）

这话说得倒也坦率。“大众”的任务，是“尽心为常住开田”；他慧经的职责，则是“尽心为大众说禅”。虽然慧经凡有“作务，必以身先”，以至“生平佛法，未离镬头边”，但从这两句话看来，在慧经的思想深处，还是把“说禅”摆在更为重要的地位。这是很自然的，否则，他也就不成其为开堂、领众的一代宗师了。

最后，慧经的《自赞》，不能漏掉，也应节录几句，以资参考。

……可爱也，达些妙而知些玄；可恶也，泄万机而通万变。有时将自己亏，有时把他人骗！颠颠倒倒不成人，千万莫等阎王见。

这汉无理，第一不贤，埋头吃饭，缩脚打眠，又不慕道，亦不参禅，有人撞着无价宝，他言不值半文钱，设有人问作么生，蓦地拦胸打一拳。不是欺地，便是瞒天，撞着个作家挨拶，便云是教外别传。（卷三）

这些话，当然不能说就是慧经的“夫子自道”。但是，诸如自亏、骗人、欺地、瞒天以及以“教外别传”来搪塞人等等情况，不也是“不幸而言中”的吗？当然，慧经本人并不一定有（甚至可以说一定没有）这种情况，但是，在当时的禅者之流中间存在着类似情况，恐怕也是勿庸置疑的事实吧！在这里，慧经无意之中透露出了当时禅宗内部那种每况愈下的窳败情况。

元来（1575—1630），又名大舨，字无异，俗姓沙，舒城（今安徽舒城县）人。十六岁出家，先学天台，修止观，后转学禅，二

十七岁，受“印可”于无明慧经，被称为慧经门下“第一上座”①。曾先后“三礼云栖。云栖迁和尚殊优到，因书‘演畅真乘’数字赠之”。不久，即“开山”于信州（今江西上饶）博山能仁寺，“辟草建刹，渐成精蓝”。此后，三十年中，“往来吴、越、江、闽间”。凡两住博山，一住闽之董岩、仰山、鼓山和金陵之天界寺。再住博山时，“弟子益进。朔既燕都，南尽交趾，望风而至者，岁以千计”。最后“至金陵，居天界寺。寺故广袤数十里，可容数百（?）万人，是时，冠履相趾，寺为之小。香积之费，日至钜万”。可见当时元来的“法席”之盛。由于元来“遍坐名刹，为世仰止”，士大夫也竞与交游。“是时，缙绅先生，云集景附”，“……学士大夫，文学布衣礼足求戒者，动至数万”。（以上引文，统见刘日杲《博山和尚传》）于是，“博山宗风，遂擅天下；闽、越、吴、楚间，……无与等者”（吴应宾《中兴信州博山能仁禅寺无异大师塔铭》）。刘日杲说：“明兴二百余年，宗乘寥寥，得和尚而丕振。”（《博山和尚传》）评价可说是够高的了。同门元贤②，说元来于“三十年中，不少当机，罕闻付法，……有所清益，唯勉以真参实究，深戒知鲜，如鸩毒焉。其说法之语，如雷震，如电激，如云蒸，如瓶泻，如海若弥漫，莫可涯涘。三百年来，实鲜匹其休者”（《永觉寺元贤禅师广录》卷一八《博山无异大师衣钵塔铭》）。还特别指出：“当此魔罗竞起之日，瓜印之徒，尘沙蔽日，使无有力抗之者，将大地僧伽尽化为波旬孽子。而师独能唱道于晦冥否塞之秋，其卫道之功，岂在禹下哉!”（同上）这一评价，虽然未免有些过于夸张，但在反映元来之禅风以及他“独能唱道于晦冥

① 德清《寿昌无明大师塔铭》：“时以博山来公为第一上座，师资雅合，……”

② 元贤在《博山无异大师衣钵塔铭》里说：“某于师，为法门昆季，而实禀具于师；且相依三载，历尝法味，有师资之义，不可忘也。”则元贤之于元来，不仅为“法门昆季”，而且有“师资之义”。

否塞之秋”的殷勤为法的辛劳，则大体说来还是近乎史实的。

元来死于崇祯三年（1630），五十六岁。元来死后，他的弟子们把他的《语录》和诗、文等著作，汇编成为《无异元来禅师广录》，共三十五卷。其中，前七卷为《语录》，计有：《住信州博山禅寺语录》（卷一、卷二、卷三）、《住建州董岩禅寺语录》（卷四、卷五）《住建州仰山禅寺语录》、《住福州鼓山禅寺语录》（合为卷六）、《住金陵天界禅寺语录》（卷七）。从卷八到卷三十四，为各种禅语、杂著、书、启、诗、文等等。最后一卷，为刘日杲的《博山和尚传》和吴应宾的《无异大师塔铭》。内容是多方面的，其中，除有大量老一套的禅语、禅见以及上堂“祝圣”的颂词之类的内容（这方面的东西，这里姑从略）之外，值得注意的，还有以下三方面的内容：

其一，谈禅。

> 若论参禅，须要立得心真，便头正尾正，其间亦不颠倒。更要识得病根始得。其禅有多种病，不可不知。若不识得病根，纵能精进，皆魔业耳。何为病根？试听博山从头告报，免使伤锋犯手。第一，不得计时算日；第二，不得敲冰洗浴；第三，不得围炉向火；第四，不得暗里偷光；第五，不得开眼作梦；第六，不得触树迷封；第七，不得逆风把舵；第八，不得易短为长；第九，不得伤风露骨；第十，不得钉桩摇橹；第十一，不得步步登高；第十二，不得从空放下。若不蹈此十二种病，便能作个净白衲僧。……（《无异元来禅师广录》卷一。以下引文，只注卷数、篇名）

这样具体而详细地列举出禅者须要切忌的“病根”，在此以前，还是不多的。它表明，元来这位禅僧，在承袭禅宗的传统习惯大讲禅机、禅语的同时，也还能从正面讲一些参禅者“注意事项”。这在禅宗史上说来，不能不说是一种打破旧框框的表现。

若论参学分中事，……其中有三种歧路：有一种学人，担佛傍家走，乃至求佛、求法、求禅、求道、求玄、求妙等，随处担一担子，通身都是佛法，如龟负图，自取丧身之兆，凤衔金网，趋霄汉以何期。又有一种学人，自作主宰，谓有甚佛可求，甚禅可参，甚道可学，只剥得净洁无依，谓是自己受用。其实未到净洁处，皆是业识心生出。此等邪见，只饶到净洁处，未许有参学分在。诸昆仲！若起世间贪嗔痴罪，虽重犹轻，若将净洁处谓之参学极则，此业最重，世间无有与等者！……（卷八）

说“有三种歧路”，具体只谈两种。在所举的这两种“歧路”中，前者是著有，负担太重；后者是耽空，剥个精光。所以，它们都不能引导禅者走向正道。前面指出“病根”，这里指出“歧路”，去掉“病根”，离开“歧路”，方能走上正确的禅道。

若欲究宗门中事，须正信因果，熟烂教乘，思地狱苦，发菩提心。（卷七）

上文所讲的，算是“防非”；这里所讲的，当为正路。“究宗门中事”，也要如此如此，这和“教乘”中所讲的道理，简真没有什么两样了。

诸昆仲！欲明者个说话，把万缘放下，单单只究此事。……诸昆仲！莫说此事是难，便生退屈，若生退屈，百劫千生无由解脱。须发勇猛信根。当知乃佛乃祖皆如斯成就，彼既丈夫，我胡不尔。（卷四）

上面是指示正路，这里是坚定信念。信念坚定，永不“退屈”，有志竟成，终可成佛、做祖。

以上这些，都可说是在正面讲禅，它和玩弄机锋，完全不同。这些殷切之谈，可说是元来期望于有志于参禅者们的。可是，当时的实际情况，却又是非常不能令人满意的，对此，元来也曾慨

乎言及之：

诸昆仲！近时禅道凋零，人心狂悖，天下无真正知识导引后来，亦无真正学人参询善友。宾主相见，各负胜心，如傀儡一棚，不加线索。或大骂一场，谓之直捷，谓之险峻，谓之接机，谓之推向万丈坑中，谓之不容开口。或盲加几棒，或竖指擎拳，或乱伸问答，谓之痛快，谓之流通。或藏睛闭目谓之禅，摇唇鼓舌谓大悟。……或祈乩笔之验，以保阳年；或礼应赴之流，而修冥福。更有无知学者，认定个业识茫茫谓之自己，指面前顽虚境象谓之清净法身。眼底无人，自尊自大。如此邪辈，是处皆然。若当作禅门下客，祖师门庭则扫地而尽矣！（卷二）

“禅道凋零，人心狂悖”，到处都是“如此邪辈”。则彼时的禅风窳败，当可想见。

……不似而今口称行脚，观山玩水，较量是非，三三五五，聚头杂语。有一等，向册子上研究，枯骨上讨汁；有一等，长连床上，睁眉努目，胡思乱想，想久成劳，不是昏沉，便是散乱。如斯等辈，皆非法器。（卷三）

这又是一类窳败情况。

……人心荆棘，……逐腥膻而喘息。胸中无半点禅气，强作机锋；肚里怀一块肮脏，伸为问答。鬼见拍手而笑，人逢侧目而嗔，埋没己灵，辜负先圣！（卷七）

这种情况，更可叹了！于此可见当时所谓禅者之流中是多么的乌烟瘴气！

今天下称知识者，莫不云秉达磨大师单传之旨，交驰棒喝，弥满世间。岂但丛林，即街头佣竖，悉妄言悟入。皆邪师过谬，非众生咎。余禅暇及此，发竖心寒，恨不能以智锋慧刃，扫除魔党！……（卷二三）

禅风败坏，竟然到了令人“发竖心寒”的地步，也真是太可悲的了！

博山说法，二十余年，即今何故不肯上堂？盖为法门混滥，妄庸者多，以上堂为戏具！……（卷二）

由于“法门混滥，妄庸者多”，以至使得元来禅师“不肯上堂”。当时禅僧者流的堕落，简直出乎人们的意想之外！尽管有如元来这些知名宗师决意力挽颓风，但禅风的每况愈下，却是必然的历史趋势，是谁也无力挽回的。

其二，禅教融通，依教说禅，以禅解教。

值得注意的是，元来在大讲“教外别传”的禅门宗旨的同时，还讲教内通传的道理，也就是说，元来还有融通禅教的思想。有人问元来：“宗、教二门，是一是二？今云参悟是第一义，一切教乘可尽废耶？”（卷二〇）对此，元来回答说：

释迦大师，坐道场四十九载，末后拈花示众，故有教外别传之旨，果教外别有传乎？宗乃教之纲，教乃宗之目，举一纲则众目张。只知理目而不识其纲者，是不知宗、教之道合一之旨，所谓歧路中又有歧路也。肯就歧路径循其纲者，诸教中皆有宗旨。得其旨，则一言一字皆最上之机；如不识其旨，泥于文字，则宗亦教亦！（卷二一《宗教答响一·参悟品第一》）

这里所谓“宗”，就是指禅，所以禅门亦称宗门。在这里，元来把禅与教比做“纲”和“目”，这自然是站在禅宗立场上说的。而“宗、教之道合一”、“得其旨，则一言一字皆最上之机”的说法，则确乎反映出元来的“禅教融通”的思想。

然宗、教殊途，皆归一致；都城趋入，迟速不同。非敢以宗抑教，以教抑宗，真有所抑，即是魔人！……（卷二三《宗教答响三》）

禅与教，是殊途同归的。它们之间，不能扬此抑彼，如有所抑，“即是魔人”。

诸昆仲！古人云“此事不与教乘合”，亦是方便语，又岂知一大藏教，无一言一字不与此事发机耶？《楞严经》云：“佛语心为宗，无门为法门。”既云“以心为宗”，三乘十二分，皆心之切脚耳。《华严经》云：“奇哉！奇哉！一切众生，皆具如来智慧德相。”可谓开发性源矣。……《圆觉经》云：“如来大光明藏，是诸众生清净觉地。”“众生清净觉地”，即“如来大光明藏”，可谓凡圣同源，毋劳指注。……《法华经》云：“是法住法位，世间相常住。”果知得“是法住法位”，可谓无量宝聚，当下知源。……（卷三）

引经据典，来说明“此事”不是“不与教乘合”，这在各家宗师中还是不多见的。为了申述“此事”也“与教乘合”，元来还反复强调经教的重要，甚至还要依教说禅：

夫为学者，以一大藏教，开自己清净眼目。……《圆觉经》云：“皆以圆照清净，永断无明，方成佛道。”知无明本无，识性虚妄，犹如空华，则山河不碍于眼光，根尘何伤于觉体，照破恒沙四天下，似不难矣。今时学人，孰不知妄心无体，及乎征妄，妄念纷然，则以妄印心，纵修阿僧祇，终无了底日子，何以故？以沙作饭故。错乱修习，知妄空而认有，断妄何期？知即佛而背真，求心安在？……《楞严经》云：“有三摩提，名大佛顶首楞严王，具足万行，十方如来，一门超出妙庄严路。”当知此路，即众生本源，流出如来，故云“超出”。既云“路”者，的指心因，因彻行缘，始称“具足”。若于此题中了办，全身担荷，不待别求矣。……（卷二六《示雪憨禅人》）

“于此了办”，“不待别求”，依教说禅，相当典型。

夫为学者，彻究根原，无烦枝叶，何谓根者，三界惟心；何为原者，万法惟识。故云：未达境惟心，起种种分别；达境惟心已，分别即不生。祖师云：若人识得心，大地无寸土。良以听学之人，诵得名相，齐文作解，心眼不开，全无理观。习禅之者，惟尚理观，触处融心，暗于名相。二俱互阙。或忘缘趋解脱之门，或执妄取究竟之果，拨波求水，即泥是瓶。不了惟心，妄生执著；不了惟识，妄意有无。……（卷二六《示寓中禅人》）

这是以更加明显的教中义理来述说宗门旨趋。并且还特别指出：如果片面理解，教、禅各有所缺，只有禅教融通，相辅而行，方能“彻究根原”。基于这一见解，元来还对经典备加赞扬：

夫缘生无性，生、佛之迹本虚；无性缘生，圣、凡之形宛尔。……开总持之门，绝去来之相，登涅槃之岸，忘得失之心。……植众德本，成就道源。悟圆觉以净觉心，取静行而澄行证。客尘永灭，妙体方周，闻在刹那，悟通旷劫。……悉备上机，顿圆种智。是为十二分经清净眼目，三千七百祖师密传之要领也。……（卷三一《序二·重刻〈圆觉经〉序》）

这是赞扬《圆觉经》——这部佛经，不仅是全部藏经的“清净眼目”，而且是历代祖师“密传之要领”。元来之于《圆觉》，真可谓推崇备至了。

夫大法难逢，真乘罕遇，……况破尘至宝，法界全经，大士因门，如来果海。塞满龙宫之藏，具在一尘；播扬鹫岭之奇，纵横万象。自非旷劫植菩提之因地，安能手捧目观、偶此胜缘哉？……（卷三二《跋·正观禅人刺血书〈华严〉诸经跋》）

这是赞扬《华严》（和《报恩》、《金刚》）等诸经。“大法难逢，真

乘罕遇”，元来之于经教，是颇为敬重的。

法幢高竖，人天之白业熏成；宝藏遥颁，缁素之玄风始著。……缘生之实相有据，谁申较量之功；性地之灵苗再生，好下有情之种。（卷三三《疏·觉慧寺化藏经疏》）

这是赞扬全部大藏经。一位禅宗名僧，如此地赞扬经教，这在佛教史上还是少见的。元来不但撰写《跋》、《疏》、《序》等等文章颂扬佛经，而且还亲自出面讲经。

据《广录》第四、第五两卷的记载，元来住闽之董岩寺时，曾经讲过《维摩经》，并且就《维摩经》义，连续十九次“上堂”说法，计：经题连续讲两次，每品各讲一次①。经的讲义，已经无法看到；“上堂”法语，《广录》却有记载。这里，且举几则，以见一斑。

居尘出尘，即事离事，不转位以就功，即尘劳而出世。释迦老人，土面灰头，向者里聊通一线，指贪嗔痴爱是个大解脱法门，阴界处等唤作放光三昧。然此则不出三界而证大涅槃，不剃髭须而弘第一义。……（卷四）

这是元来就《维摩经》题两次“上堂”说法中的一次法语。“不剃髭须而弘第一义”，是说维摩以在俗的“居士”身分，弘宣大乘教义。“释迦老人，土面灰头”，表明禅僧讲经，仍带禅气。

如是之法，我从佛闻；如是之法，佛从我生。……诸昆仲！当知身外无土，谁是佛国？土外无身，谁非佛国？……

---

① 《维摩经》三个译本：吴支谦译《佛说维摩诘经》（二卷）、姚秦鸠摩罗什译《维摩诘所说经》（三卷）、唐玄奘译《说无垢称经》（六卷），都是十四品。以什译为例，十四品依次是：《佛国品》，《方便品》，《弟子品》，《菩萨品》，《文殊师利问疾品》，《不思议品》，《观众生品》，《佛道品》，《入不二法门品》，《香积佛品》，《菩萨行品》，《见阿閦佛品》，《法供养品》，《嘱累品》。而元来所讲的《维摩》，却是十八品，即：《佛国品》，《献宝盖品》，《净土品》，《方便品》，《弟子品》，《弥勒品》，《文殊品》，《不思议品》，《观众生品》，《天女身品》，《佛道品》，《如来种品》，《眷属品》，《不二门品》，《香积品》，《菩萨行品》，《见阿閦佛供养品》，《嘱累品》。不知所讲，究为何本。

达此则佛即国，国即佛，佛外无国，求其国不可得，松阴凝翠壁；国外无佛，求其佛不可得，香雾霭青萝。博山总不恁么，是佛，好与一掴，直教虚空粉碎，大地平沉；是国，好与一掴，直教大地平沉，虚空粉碎。……（同上）

这是元来“上堂”时就《佛国品》说的法语，禅味更浓了。

不相来而来，来相见而见，城东母指皆佛面，来已更不来。见已更不见。万别千差成一片，欲知万法皆空，大似浮云闪电，智者了无分别，愚徒强析名言。欲求正智，当于六十二见中求，几片白云横谷口；欲求解脱，当于众生心行中求，一轮明月印波心。……如斯会去，则一切众魔及诸外道，皆吾侍也……（卷五）

这是元来“上堂”时就《文殊品》说的法语。从诸如此类的“上堂”法语中，可以想见，当时，元来必然也是以禅者的见解来讲《维摩经》的，也就是说，他是在以禅解经。尽管如此，禅僧讲经，这在佛教史更是少见的。这种情况表明，从宋延寿提倡禅教兼重、禅教融通的学风以来，到了明代，这种风气有了更进一步的发展。元来的赞经赞教，升座讲经，正是这种历史现象的反映。它表明，到了明代，禅宗更加接近了末期，老的一套，早失时效，不能不另辟途径，以延残喘。所以，禅僧赞教、讲经情况的出现，正标志着禅宗的益加衰落。

其三，融会禅净。

元来在主张禅教融通的同时，还极力赞扬净土，融会禅净。在《宗教答响一》里，专门有一品，叫作《净土品》①，里面自设问答

① 《宗教答响》，共分五章，在一、二两章里，又分十品，即：《参悟品第一》，《净土品第二》，《止观品第三》，《戒律品第四》，《布施品第五》（以上，《宗教答响一》），《愿力品第六》，《忏悔品第七》，《福报品第八》，《释疑品第九》，《回向品第十》（以上，《宗教答响二》）。

说：

问：念佛、参禅，近分二帜，能兼修否？既云念佛，恐以观门为第一义，临终往生，作何指引？念时修观，作何摄受？

师云：禅、净无二也，而机自二。初进者，似不可会通，当在一门深入。如上帝都也，维扬至东究，亦到也；荆楚至中州，亦到也。岂以维扬会荆楚为一道乎？若寻维扬而会通荆楚，寻荆楚而会通维扬，岂但不能会通，余恐头白齿黄终滞于维扬、荆楚，而不能到帝都也。是故求一门深入，不可滞祖师极语，又不可滞抑扬之说也。如……祖师亦云：佛之一字，吾不喜闻。又云：念佛一声，三日漱口。祖师意总不在此。若以此见祖师，是谓之痴人面前不得说梦，是谓之逻贼人吃棒也。然禅、净二门，非别立标帜，求一门深入者，似不得不二也。如会通之说，亦权语耳。果发明大理，不妨念佛。世缘尚不碍道，况念佛乎？浊界尚不碍生，况乐邦乎？……然行人念佛，正当发愿往生，不可专执目前净土，大方之家，安可滞一隅谓之心净土净？正所谓弃大海认浮沤为全潮者，不亦迷乎？！……（卷二一《宗教答响一·净土品第二》）

在这里，元来明确地提出了“禅净无二”的思想，他明确指出：“禅、净二门，非别立标帜”。特别值得注意的是，元来认为，那种片面强调“心净土净”、“专执目前净土”而不赞成“往生”西方净土的人，为“滞一隅”的人，为“弃大海认浮沤为全潮者”。而公开提倡：“行人念佛，正当发愿往生”。禅僧元来，简直和净土宗人亲同一家了！

夫为学者，知诸佛立教有无量法门，惟参禅及修净土，是两条径路。……《弥陀经》云：“闻说阿弥陀佛，执持名号，即得往生极乐国土。”当知此娑婆世界，人心浊恶，身口意业，

念念发生，如单持一句阿弥陀佛万德洪名，似明珠投于浊水，浊水不得不清；念佛投于乱心，乱心不得不佛。所以云栖师翁谓“换骨灵丹”者，不亦宜乎？（卷二七《宗说等锡下示有文禅人》）

不但把“修净土”同“参禅”一样，视为一条“径路”，而且，还把“修净土”也看做是“换骨灵丹”，能够起死回生。元来对于“净土法门”重视程度，简直不亚于净土宗人。

慨末法我相自高，边见分执，贬净土为小乘，指念佛为权行；甚者，向人涎唾下觅尖新语句，蕴在八识田中，以为极则。及乎到头，一毫无用。是之谓弃楚璧而宝燕石，反鉴而索照也，其亦不辩甚矣。夫我释迦文佛，不妄语者，不异语者。《弥陀经》云：“一心不乱，专持名号，乃至七日，即得往生。”《法华经》云：“若人散乱心，入于塔庙中，一称南无佛，皆共成佛道。”此其披心沥胆，彻底为人。此言不信，谁为可信？此言可信，又何疑于净土念佛之门乎？要而言之，……说净土亦得，说禅亦得，说净土即禅、禅即净土亦得。……（卷三一《序二·重刻〈莲宗宝鉴〉序》）

在这里，元来是在大声疾呼地为“净土念佛之门”呼吁，为“净土念佛之门”争地位。最后则以“说净土即禅、禅即净土亦得”的明确语言，表达了他的“融会禅净”的思想。这种思想，其实也是一种历史趋势的必然反映。

到了明代，佛教各宗，影响日益微，“时效”日益小，总之，都更加日益衰落了；而只有把希望寄托于“西方净土”的净土宗，以其“往生”之道，招徕信众，扩大影响。其他各宗，尽管表面上都还在各以自宗教义名家（虽然多数宗派都已气息奄奄了），勉强维持门庭，但在内心里，却都已程度不同地转向净土了。元来的“融会禅净”的思想，正是禅僧转向净土的一种反映。

元贤（1578—1657），字永觉，俗姓蔡，建阳（今福建建阳县）人。先习程朱之学，“年二十五，读书山寺，闻诵《法华》”，以为“周孔外，乃别有此一大事”，遂从人“受《楞严》、《法华》、《圆觉》三经”（林之蕃《永觉贤公大和尚行业曲记》）。明年，往董岩参谒无明慧经，从此决意学禅。年四十，始从慧经落发出家，慧经死后，又往博山依止元来，并从元来受具戒。“遂相依三年，每商确玄奥，生机横发。”（潘晋台《鼓山永觉老人传》）深受元来赏识。曾先后住持福州鼓山涌泉寺、泉州开元寺、杭州真寂院、剑州宝善庵。元贤唯一的“嗣法”弟子道霈，说他“年二十五省发，四十出家，四十六悟道，五十七岁出世，八十岁入灭。二十余年间，四坐道场，大作佛事，言满天下，道被域中”（道霈《〈最后语〉序》）。林之蕃说他“凡历主四刹，所至深居丈室，澹然无营，若不事事，而施者争先，百务皆举”（《永觉贤公大和尚行业曲记》）。元贤“开堂三十载，未尝轻许学者”（潘晋台《鼓山永觉老人传》）。表明元贤的学风还是比较谨严的。元贤说自己是“生来性太偏，不肯随流入世廛，顽性至今犹未化，刚将傲骨救儒、禅”（同上）。可见，元贤是颇为自许的。值得注意的是，元贤要“刚将傲骨救儒、禅”，不仅要“救禅”，还要“救儒”。表明由儒而禅的元贤，入禅之后，仍不忘儒。《鼓山永觉老人传》说他：“师以儒而入释。尝云：释迦乃入世底圣人，孔子乃出世底圣人。盖不出世不能入世。故得道之后，经世说法，力救儒、禅之弊。”可见元贤同儒家的关系始终是很密切的。

元贤生于明万历六年（1578），死于清顺治十四年（1657），八十岁。《鼓山永觉老人传》说他是“盖有明三百年之一人也”。未免捧得太高。道霈说元贤是“祖庭师匠，末世津梁，正未正之纲宗，传不传之妙道”（《鼓山先师老和尚百岁庆忌疏语》）。评价也相当高。据说，曾经“依止”过元贤的，“率三百余人；问道、受

戒，不啻数万人；得度若干人”（并见《永觉贤公大和尚行业曲记》和《鼓山永觉老人传》）。元贤“平生说法语录及诸撰述，共二十种，凡八十余卷”（《鼓山永觉老人传》）。元贤死后，道霈把他的语录及诗文、杂著等编辑为《永觉元贤禅师广录》，共三十卷。此外，更为重要的，还有《继灯录》、《补灯录》、《建州弘释录》、《法华私记》、《楞严翼解》、《楞严略疏》、《金刚略疏》、《般若心经指掌》等专著。这些专著，更有助于了解元贤的思想。

《继灯录》，六卷。元贤在《继灯录序》里说：

> ……自宋景德间，道原大师始为《传灯》。嗣是，则有《广灯》、《续灯》、《联灯》、《普灯》之作。所述互有详略，学者难以尽考，由是大川济公合之为《会元》，始终一贯，后学便之，功至渥也。若绍定以后诸师，《会元》未及收者，犹赖《续灯》收之，但采录未备，且止于宋末、元初，自元以至今日，将四百载，诸师霾光铲彩，未获著明于世，伊谁之责乎？愚不自揣，乃于戊子（顺治五年，1648）之春，博采旁搜，冀以缉补前阙，至庚寅（顺治七年，1650）夏，复得远门柱公所辑《五灯续略》，益补其所未备。……所录尚阙成化以下，盖止乎其所不得不止也。录凡六卷，名之曰《继灯》。或谓禅家贵在心悟，语言文字，其糟粕也，何必连编累牍、牵枝引蔓如《五灯》耶？况又益之为《继灯》耶？是不知言可以障道，亦可以载道。执之，则精醇即为糟粕；了之，则糟粕皆为精醇。言顾可尽废欤？……（《永觉元贤禅师》卷一四）

这篇序文，作于清顺治八年（1651）九月间。元贤不仅在这里概略地谈到了编纂灯录的历史，而且还特别谈到，虽禅宗也不能不借助语言文字以“载道”。由“不立文字”，到“文以载道”，它标志着禅宗的演变。在《凡例》里，元贤指出：“一、宗派，旧有五，今惟临济、曹洞二宗。临济宗，《会元》终于十七世。故兹录即始

于十八世；曹洞宗，《会元》终于十五世，故兹录即始于十六世。”①表明《继灯录》之作，是上承《五灯会元》的。

《补灯录》（因未见原书，故不详卷数），元贤在《补灯录序》里说：

> 达摩西来，创示心要。……唐兴以来，纪宗门下机缘者，始有《宝林传》；在五代，则有《续宝林传》及《圣胄传》；至宋景德间，道原师始合三传而益以近事，名《传灯录》。其同时，有李遵勗者，则谓其所收未详，乃作《广灯录》。嗣是，佛国（惟）白公作《续灯》；于建中靖国之初，迄淳熙间，晦翁（悟）明公作《联灯会要》；其同时，复有雷庵（正）受公，亦谓其所收未详，复作《普灯》以广之。此之《五灯》，卷帙浩繁，学者难以尽通，由是大川（普）济公，始合《五灯》为《会元》，后学便之。但其裁削之下，点额者多，不无遗珠之叹。况采录亦自未备。如淮河以北，金有大定一灯，大川亦未及见，则其遗漏不既多乎？此后复有《续灯》者，不知何人所作②，其所收为最广，其滥竽者亦为最繁；然藉此得见前《五灯》之所遗，则其功亦伟矣。今之学者，惟知有《会元》一书，《续灯》则秘之大藏，虽名德俊衲，有终身而弗一见者。……予乃为尽搜《续灯》，因旁及诸传记，择其可传者录之，凡得一百八十五人，总而名之曰《补灯录》。夫大道圆明超旷，迥出世数，阙之何所减，补之何所增，但为世谛流通，发前贤之秘光，开后学之智眼，则与其阙之，孰若补之。……

---

① 《凡例》共七条，这里引的系第一条。

② 明初玄极纂辑《续传灯录》三十六卷，自“大鉴下第十世汝州首山念禅师法嗣一十六人”中“汾阳善昭禅师”起，至“大鉴下第二十世……灵隐崇岳禅师法嗣一十二人”中“龙翔希琏禅师”止，“凡若干世，得人若干，内出机缘语句者若干人，名之曰《续传灯录》，总三十六卷”（玄极《续传灯录序》）。元贤所谓“不知何人所作”的《续灯》，应即此书。

（《永觉元贤禅师广录》卷一四）。

可见，“凡得一百八十五人”的《补灯录》，也是为了补《五灯会元》之不足而编纂者。（《补灯录》之作，年代不详，它与《继灯录》谁先谁后，也不清楚。）以上两录，都属《灯录》。

《建州弘释录》，二卷。元来为撰《建州弘释录序》，说：

> 余作驱乌（沙弥）时，尝游闽中，知建州（今福建建瓯县）为理学渊薮；后阅《传灯》诸书，又知建州为禅学渊薮。每见建州僧，必询其乡之先正，然往往不能对，因为悒悒久之。丁巳（明万历四十五年，1617）春，吾弟永觉师初弃儒入释，从寿昌先师学枯禅，因与道其乡之先正甚悉，皆粹若珙璧，逸若凤鸾，多余所未及知者。余喜甚，指其胸曰：此是一部僧史记。师曰：吾将志而传之。……至己巳（明崇祯二年，1629）冬，以书来博山，则建州僧志成，寄以相示，且征序焉。余阅其所集，凡分之为四科：首曰《达本》，重明宗也；次曰《显化》，彰祷应也；三曰《崇德》，录众行也；四曰《辅教》，备金汤也。合之名曰《弘释》，崇法化也。其识正，其论确，其采访博，其分界严，非良史也耶？……千载之上，藉师而传之；千载之下，藉师而知之，是师之功，固在千载之上下也。……（《建州弘释录》卷上）

这篇序文，作于崇祯二年（1629）。序文表明，元来对于《建州弘释录》一书，是推崇备至的。元贤本人，在《建州弘释录叙》里也有说明：

> 《弘释录》者，录能弘释氏之道者也。……其在我建，六朝以前，概未有闻，唐兴，始建梵刹，自马祖入关，肇化于建阳之佛迹岭，而禅学始大行焉。……明兴以来，二百余载，宗灯绝焰，教海亦湮，间有二三，亦落落如晨星，则弘道之责，将属之何人乎？……用是不揣颛愚，博探群籍，取诸师

之产于建者，或开法显化于建者，悉录而传之，俾晚学之士得见古人如是之辛苦，如是之严慎，如是之博大，如是之远到。倘能翻然易辙而趋，望标而进，则唐宋之盛，庶几再见于今日，亦未可知也。……斯录之行，愿与有志者共之。（同上；又见《永觉元贤禅师广录》卷一二）

这篇序文，作于崇祯三年（1630）。序文表明，元贤对于《建州弘释录》，也是颇为自许的。这部书，共分两卷、四科，计：上卷一科，即《达本第一》，自唐至元，共三十二人。下卷三科，即《显化第二》，自唐至明，共十七人；《崇德第三》，自唐至明，共十四人；《辅教第四》，自宋至明，共十四人。总共收入七十七人。此书不是灯录，而是一部地方性的名僧传略。

以上三录表明，禅僧元贤，不光“开堂”说法，而且还从事于灯录、僧传的撰述。而尤其值得注意的，则是元贤对于佛经的注释。

关于注释《法华经》，元贤作了如下说明：

……余初读《易》岳山，闻僧诵《法华》偈曰：“我尔时为现，清净光明身。”忽喜跃不自胜，即索经读之，无所发明，然知周孔外，别有此一大事也。嗣是，博求之疏抄，遍探之群籍，冀欲卒闻乎此，而困于葛藤，不能自拔。越十有余载，因参寿昌先师，……遂弃所习，从先师学枯禅。复十有余载，一日闻僧举《法华经》云：“一时磬欬，俱共弹指，是二音声，遍至十方诸佛世界。”豁然扑破疑团，始知无己非经，无经非己。……呜呼！遇之于二十余年之前，契之于二十余年之后，索之于锐志湛思之日，得之于精殚力竭之顷，谈经讵可容易哉？今夏无事，因为诸人旁通一线，拈其大旨，录之成卷。……亦自记其私而已，亦私记之以示余后人而已。（《永觉元贤禅师广录》卷一二，元贤《法华私记序》）

说明元贤之所以撰《法华私记》，不但是因为他与《法华》有特殊的因缘，更重要的是，他悟知了“无己非经，无经非己”的道理。“无己非经，无经非己”（顺便指出：在佛教思想史上，这还是一种新鲜提法），也就是己、经一如，经、己不二。因此，发明经义，也就是发明自己。申而言之，也就是禅、教一如，教、禅不二，注经也就是说禅。

对于《楞严》，元贤先著《翼解》，复撰《略疏》。对此，元贤也有说明：

> 余忝学禅，于讲师之门，未能一顾也。迨罢参归闽，山中无事，取大藏遍阅之，于《楞严》一经，自谓独得其关键，因作《翼解》二卷，稍抒鄙见，以佐诸疏之所未逮。时天启甲子岁（四年，1624）也。至崇祯丙子（九年，1636），余开法于泉之开元，适二云曾公，分宪泉南，公政之余，每常命驾，商略大事。问及《楞严》，以为苦于诸疏之繁乱，嘱余为撰大旨。余谓治禅者多乐观大旨，然曲折有所未晰，终不能尽扫余疑。而遽以己意通之，其失靡细，乃为广《翼解》而作《略疏》，间亦博采众说，融为一家之言。大旨固不悖阐扬，而曲折亦所必晰，务使观者触目而爽然会心，不为经文所蔽、诸疏所乱而已。……前三卷，成于开元溽暑中；秋归福州鼓山，继成三卷；明年春，有浙西之行，诸乡绅留居苕溪之真寂，后四卷始克成焉。……

“罢参”后，“遍阅”大藏，这对禅僧说来，是不多见的。因自以为“独得”《楞严》“关键”，所以，未“开法”前，先作二卷《楞严翼解》；既“开法”后，再撰《楞严略疏》十卷。对于《楞严》，一注再注，可见其兴趣之大，爱好之深。

对于《金刚》、《心经》，元贤也都为之作注。关于注《金刚》，元贤说：

……疏《金刚》者，不下数十家，求其善疏，莫之或闻。……迨乙酉（清顺治二年，1645）春，解制后，倦于说禅，终日坦腹而卧，无以消闲，乃取是经，日疏之，尽诛旧日葛藤，独揭斩新日月，但理求其当，辞求其达，无纡回隐昧之弊而已。三易稿而疏成。……

一代禅僧，却“倦于说禅”，以至“终日坦腹而卧，无以消闲”，竟无“禅悦”可享，乃注经以为消遣。元贤的“禅境”不高，于此可以想见。认为以往“数十家”“疏《金刚》者”，无一“善疏”，所以不得不由他来“独揭斩新日月”而另作疏，元贤禅者，竟如此自负。

关于注《心经》，元贤说：

……兹《般若心经》者，文约而义实丰，词显而理殊奥。……尝见诸家注释，罕臻其奥。……故兹特为《指掌》，使其易见，所以便初学也。

可见，《般若心经指掌》，也是元贤颇为自负的一部著作。由于不曾看到原书，所以无法窥知上述各书的具体内容，但是，从上述几篇序文里，却可以大致地想见，元贤注经，既是在以禅讲教，又是在依教说禅。它表明，元贤也是一个兼重经教的禅僧。

收录在《永觉元贤禅师广录》卷二九、卷三〇两卷里的《癡言》、《续癡言》，也是非常值得注意的两部书。从这两部书里，可以概见元贤的思想一般。下面，再就这两部书，大致检阅一下元贤的思想。

所谓“癡言”，就是呓语、梦话。元贤在《癡言·序》里说：

虚空、世界，一梦场也；三乘、四教，一梦法也；诸佛、众生，一梦中人也。梦中之人，据梦场，受梦法，又安保其不梦梦乎？故有梦中而言其不梦者，正大梦者也。有梦中而知其为梦者，有梦中而求出乎梦者，均之未离乎梦者也。忽

然破梦而出，则梦场、梦法与梦中人，一切销陨，惟此元明，圆照自在，本未尝梦，亦未尝觉。咄！此亦梦话也。荷山野衲，大梦不醒，狂心未歇，乃作《窾言》，喋喋不休，旁人听之，颇成伦次，录而藏之，私相传习，皆梦事也。（《永觉元贤禅师广录》卷二九）

此序作于明崇祯五年（1632）。在《续窾言·序》里，元贤又说：

昔余居荷山，因诸儒有所问辩，乃会通儒释，而作《窾言》，梓行已二十载。近因自浙反闽，再居鼓山，目系世变，时吐其所欲言，乃作《续窾言》。……（同上）

此序作于清顺治九年（1652）。于此可知，《窾言》之作，乃是为了“会通儒释”；而《续窾言》之作，又是有感于世事的变乱。总之，这两部书，乃是有所为、有所感而作的。下面，看看元贤在这两部里所表达的一些思想。

其一，论佛教的有、无义。

佛氏有、无二义，与世俗迥别，故世俗少有信者。佛所谓有，必其历劫常存，不可少损者，谓之有。佛所谓无，必其刻刻不住，不可常存者，谓之无。故佛之所有，天下莫能无；佛之所无，天下莫能有。乃究竟之实法也。若有质有名谓之有，无质无名谓之无，此世俗之有无也。此有从无而生，亦必复归于无，则现在虽有，刻刻不住，乃知言有者妄也。此无可因有而得，亦可倏变于有，则现在虽无，刻刻不住，乃知言无者妄也。……唯悟入一心，则诸见消灭；诸见消灭，则常光自圆。虽说有也得，说无也得，说亦有亦无也得，说非有非无也得。盖知有底人，语语归根，悉顺正法，殆非世俗所能测也。（《窾言》）

“佛氏”之称，颇带儒气。所谓“历劫常存，不可少损者，谓之有”，其实就是指“真如”。“悟入一心”，“常光自圆”，这里的

“一心”，指的也是“真如”。在主张真心一元论的大乘佛教各派看来，只有“真如”，才是真“有”，其余一切，都是假有而实无。因此，元贤在这里所讲的，也可以称之为“真有”论，它与“一切皆空”论，颇为不同。

其二，论“真如”。

> 问：真如，一而已，何以分为诸众生？
>
> 曰：有分未分者，局于形者也，真如超于形矣；有一不一者，囿于数者也，真如超于数矣。岂有时为一统体之真如，有时为各具之真如哉？盖众生各具者，即具此法界之全体；法界全体者，即全此众生之各具。就其不变之体而言之，未尝异也；就其随缘之用而言之，未尝同也。体不离用，同而异也；用不离体，异而同也。无始以来，本自如是，而求其何以分，果可得乎？（同上）

元贤在这里，试想解答一个很不容易解答的难题：佛教讲的“真如”，只有一个，而佛教又说一切“众生”都具有此“真如”，这该怎样解释呢？元贤说：“真如”是超形、超数的，说“众生各具”，就是“具”此“法界之全体”（这里的“法界”，就是“真如”的另一称谓），而“法界全体”，也就是“众生之各具”。这也就是说，“真如”是一个神妙的整体，是不可能对它实行解剖、切除的；说一切众生都具有真如，并不是说纭纭众生各具一块（或一点，或一部分）真如，而是说都具有真如的“全体”。因此，就一切众生都具有真如这一点说来，所谓“一切众生”（包括人类和一切动物），都只不过是一个连生体！这当然只能是一种宗教奇谈。所以，元贤最后也只好说：“无始以来，本自如是”的真如，“求其何以分，果可得乎”？“求其何以分”，固不“不得”；而求其不分，难道就“可得”了吗？归根结柢，在这个问题上，元贤也是无法作出令人信服的解答的。

其三，论禅教律。

禅、教、律三宗，本是一源，后世分为三，乃其智力弗能兼也。以此建立释迦法门，如鼎三足，缺一不可，合之则俱成，离之则并伤。无奈后学，以我执之情，起生灭之见，互相诋訾。正如兄弟自相戕贼，而曰吾能光大祖父门庭，不亦愚乎？（《续竊言》）

禅僧而主张“三宗一源”，反映出元贤也是禅教（律）兼重的。

其四，论棒喝。

棒喝之行，五宗皆有，而德山、临济为盛。此如千钧之弩，岂可妄发。怎奈无知之辈，相习成风，譬如庶人而妄逞干戈，非逆即狂。所以兴化戒之曰：我闻前廊下也喝，后架里也喝，诸人莫盲喝、乱喝；……胡喝、乱喝作么！后圆悟老人，一生不行棒喝，岂不是临济宗师乎？其子大慧，住径山日，下喝者罚钱、罚斋。盖深知其弊，故痛惩而力挽之也。（同上）

对妄施棒喝者提出非议，这不能不说是一种正确见解；但把棒喝比做“千钧之弩”，则对棒喝还是有所美化的。

以上这些，都还是关于佛教本身的思想。下面，则是关于兼论儒释、“会通儒释”以及“三教一理”等思想。

其五，论释迦、孔子。

人皆知释迦是出世底圣人，而不知正入世底圣人，不入世不能出世也。人皆知孔子是入世底圣人，而不知正出世底圣人，不出世不能入世也。（《竊言》）

这就是说，释迦之所以是“出世底圣人”，正是由于他能够“入世”；而孔子这所以是“入世底圣人”，也正是由于他能够“出世”。出世——入世，入世——出世，释、孔二圣，原来相同。这完全是用佛家思想来比附儒家，因而把孔子也看做是“出世”圣

人。至于说释迦也正是“入世底圣人”，倒是一语道破了佛教的奥秘，揭示了佛教的实质——“出世”，正是为了“入世”。

其六，论“三教一理”。

问：先觉多言三教一理，是否？

曰：教既分三，强同之者妄也；理实唯一，强异之者迷也。故就其异者而言之，则非独三教不同，即同一佛教，而大小不同；即同一大乘，而权实不同。盖机既万殊，故教非一端。若就其同者而言之，则非独三教是一，即一切魔外以及资生业等，皆顺正法；盖理外无数，故教必归理。如此方儒教，乃是此中众生，形生神发，日趋于欲，不约而防之，何所抵止。故圣人因时势，察人情，为之说仁义，立纪纲，化之以礼乐，束之以刑罚，使不乱也。即使佛处震旦国，说经世法，又岂过于周公、孔子哉！然众生既束于儒典，执著名相，则名相之区，翻为桎梏之地，岂儒家圣人之意哉！由是老、庄出，而说虚无自然之道，使闻者闲旷超越，不为物累，庶几为人道之方便。至于我佛所说，则超人越天之实法，而穷理尽性之实学也。昔夫子所谓予欲无言，而端木氏所谓闻于文章之外者，又岂有异于是哉！是知理一、而教不得不分，教分、而理未尝不一。（同上）

在这里，元贤对于儒、释、道，提出了教殊、“理一”的论点。这自然也是站在佛家的角度来看待儒、道的。元贤还特别说到，使释迦处于中国，“说经世法”，也决不会过于周公、孔子。这也就是说，假使释迦生于中国，也一定会像周公、孔子那样“说经世法”的。言外之意，假如孔子生于印度，那也一定会像释迦那样“说出世法”的。这也正是上面所讲的释迦之所以能出世，正是由于他能入世，而孔子之所以能入世，也正是由于他能出世的道理。道家，则是介乎儒释之间的一个中间环节。

其七，论性。

问：诸子论性，如何折衷？

曰：荀卿言性恶，扬雄言善恶混，韩愈言性有三品，宋儒非之，谓其以气质论性是也。唯孟轲言性善，……五百年来，儒者宗之，无敢违越，唯间有治释氏之学者，不以为然。我兹不敢以释辨儒，姑就儒语辨之。如孟轲之辨性善也，以水性之必下，喻人性之必善。则所谓善，非本然之善，乃与恶对之善也。既与恶对，则与荀、扬诸论有何别乎？盖四子之论性，皆指其用而已。譬之水焉，善则水之下行也，恶则水之上行也，善恶混则兼上下也，三品则上下而兼不上不下也。用有四种之殊，故论者亦有四种之殊。倘能识水之体，则不离四种，亦不即四种，而四种之论，不攻而自破矣。或曰：释氏云：随缘不变名性，是合体用名之也。曰：不变表性体之德，非直指性体也。如摩尼之珠，具有随缘不变之性，讵可指随缘不变为珠体哉。……（同上）

上面，系泛论佛、孔与三教，从此以下，则涉及一些具体观点。在元贤看来，自荀况以至韩愈，“四子之论性，皆指其用而已”。就是说，这些人虽然都在谈论“性”的道理，但他们都只是在性的作“用”上兜圈子，而都不曾了解到性的本体。那末，什么是性的本体呢？元贤的意思，就是指的真如性体。所谓“不变表性体之德，非直指性体也”，就是说，只讲真如“不变”，尚不能显示不可思议的真如性体。那末，到底什么才是真如的性体呢？元贤说：“此体非独元贤不能指出，即释迦老子也只得……无言可说。”“一切诸佛、诸祖，虽旁敲曲显，费尽舌头，其于本体，实未尝动著半毫也。”（同上）元贤并不是在这里讲不可知论，而只是在讲，真如性体，奇妙难思，只可“悟证”，难以言宣。不过，元贤的意思，还是表达出来了：荀、孟、扬、韩等人，都不懂真如性体，所

以尽管他们都在讲性，但却都讲得很不中肯；要想十分中肯地讲性，那就必须钻研佛教；因为，只有佛教，才懂得什么是真如性体——虽然连他元贤也“不能指出”究竟什么是这种“性体”！

其八，论天。

> 儒家谓人物之性，本于天赋，学佛者多非之。不知儒所言天者，非实指天也，乃妄识未参之先，则曰天；人为莫与之日，则曰天；拟议不及之处，则曰天。……孟氏亦曰：莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。此善谈天、命者也。诚如此说，则儒者原性于天，未与佛异，特引而未竟，隐而未发，作方便之权说耳。如《书》云：“维皇上帝，降衷下民”，《诗》云“天生烝民，有物有则”等，正所谓妄识未参之先、人为莫与之日、拟议不及之处也。又如他言“达天知命”，及天意、天心等语，俱不出此意。后儒不达阙旨，乃谓有主宰于冥漠之中以为二气、五行之纽枢者，谓之天命，一切人物禀之以成形、成性焉。夫二气、五行之纽枢，实即吾人之妙心，故曰“三界唯心”。今舍心外而谓别有主宰于冥漠之中，则是心外有因；心外有因，我佛辟为外道，以其因在一心之外也。又谓在天为命，合而未分；在人为性，分而非合。是以性为有分合也。气聚而生，其性始有；气散而死，其性即灭。是以性为有生灭也。有分合，有生灭，不可以言性，况谓之天命、谓之道乎？此决非儒家之本意也。（同上）

以“三界唯心”的哲学思想，批判“别有主宰于冥漠之中”的近乎神学的观点，应该说是进了一步的。但元贤又说：“诚如此说，则儒者原性于天，未与佛异。”而且还说：“……此决非儒家之本意也”。则元贤之意，仍在于以佛释儒，援儒入佛。

其九，论太极。

> 周子曰：无极而太极。太极动而生阳，静而生阴。此数

句，宋儒理学之源也。然迷亦自不少。何也？太极之说，老庄指一气之初名之，则可以言动静。至宋儒直指道体为太极，则一理浑然而已，岂有动静哉？或曰：太极无动静，则不生两仪乎？曰：不动不静者，太极之体；有动有静者，太极之用。用依体发，强名曰生；体超于用，实自无生。摄用归体，生即无生；全体起用，无生而生。所以然者，以阴阳造化，一切如影，非有非无。非无故，造化不妨有生灭；非有故，实体毕竟永无生也。又，阴阳造化，其与实体非一非二。非一故，太极迥超于两仪；非二故，两仪全即是太极也。（同上）

太极之说，是否就是"宋儒理学之源"，姑置勿论，这里只须指出：在这里，元贤是在用佛教的真如（或禅宗的心性），来解释太极；或者说，是在用太极来比附真如。所谓"摄用归体，生即无生"云云，其实都是在用佛教的真如来套太极。下面一段话，则更加清楚：

问：宋儒言，太极分为阴阳，是否？

曰：阴阳分于太极之中，非太极分为阴阳也。凡言可分者，必有形质，而太极无形质也。凡言可分者，必有变易，而太极无变易也。凡言可分者，必有偏全，而太极无偏全也。谓太极分为阴阳，不亦谬乎？昔老庄之流，指一气之始，名为太极，故有分为阴阳之说。今儒者直指太极为道体，则不宜袭其说而不察也。或曰：太极不可分，则万物还具太极否？曰：具。曰：全体既不可分，万物何以各具？曰：此正非思量分别之所能解也。今不已而分别之。太极之体，语大则包衲太虚，语小则全具一尘。虽全具一尘，即包衲乎太虚；虽包衲太虚，即全具于一尘。使其能包衲太虚而不能全具一尘，是局于大也；使其能全具一尘而不能包衲太虚，是局于小也。太极岂有大小之形量哉？故统体一太极，即是各具一太极；各

具一太极，即是统体一太极。若各具之太极，由统体而分，则各具者不得其全矣；统体之太极，既分为各具，则统体者已失其全矣，尚得名为太极乎？学道之士，忘情而默证之可也。（同上）

把这段文字同上“论真如”的一段文字对照看，十分清楚：元贤所讲的，完全是佛教的真如，而并不是宋儒的太极。他完全把太极与真如一而二、二而一了。特别是在文的末尾，元贤要“学道之士，忘情而默证之”，这分明是把太极“圣境”化了。把作为逻辑范畴的太极，升华成了只能“默证”的神学命题。一方面，元贤用真如来套太极，表明他是在以佛释儒；另方面，他大讲太极，又表明了他是在援儒入佛。

其十，论格物。

或问格物之说，曰：诸儒或者训格为正者，谓正其意之动也。夫灵心尚塞，则妄意横兴，强欲正之，不胜正矣。或有训格为扞格之格，训物为物欲之物者，谓格去其物欲之障，则元明自彰也。夫正见未开，理欲多混，认欲为理，将安去乎？或有训格为扞格之格，训物为一切外物者，谓屏绝外物，则心不受障也。夫事理不二，内外无间，今必欲去物以明理，是拨波而求水，特偏枯之见耳。唯晦庵训为穷至事物之理，庶几近之。但彼所谓理，特指事物当然之则，所谓穷理，特逐物而穷其当然之则。是此理乃名言之所及，思虑之所到，益增差殊之见，不达归源之路，求其一旦豁然，果能之乎？愚谓格物者，须穷其实体，直彻根宗，《易》所谓精义入神也。精义而至于入神，则不落义路，契悟亦忘，形化为性，气化为道，物化为心，灵光独露，迥脱根尘，无广不照，无微不烛，格至之道，固如是也。视彼区区推测于形迹之间，又奚啻爝火之与日月哉？（同上）

在这里，元贤仍是在用儒家范畴，讲佛家道理。他用以批驳“诸儒”对于“格物”的训释的，是佛家道理；而他正面阐述固当如是的“格至之道”的，还是佛家道理。利用儒家的逻辑范畴，宣扬佛家神学气味甚浓的思想，这成了元贤的思想风格和独有特色。

其十一，论老庄。

老庄祖昔之无，是未能超无也；厌今之有，是未能超有也。见既局于有无，乃思去今之有，归昔之无，由是堕肢体，黜聪明，绝圣智，弃仁义，以修混沌之术，皆生灭法耳。故虽曰无思，非真无思也；虽曰无为，非真无为也。其用，止可以离人而入天，未可以离天而入圣。……且论性而必索之于未形未气之先，则必失之于已形已气之后，是偏认枯寂者为性也。……

或曰：庄生非以寂寞为性也，所以必推极于未始有物之先者，乃穷万化之所自出，是即所谓性也。

曰：万化根源，不出一心，故曰三界唯心，万法唯识。今求之未始有物之先，则愈求愈远矣。夫未始有物之先，乃前劫之末，空劫是也。此界虽绝无形相，而一气浑沦，默运不息，从微至著，生地生天。老庄即此空界，名之曰虚无，亦名之曰无极；即此一气，名之曰太极，亦名之曰太乙。谓天地生于一气，谓一气生于空界。遂执此空，以为万化之根源，一真之实性也。殊不知，此空从前坏劫而成，是有生也；天地既生之后，遂失其空，是有灭也。有生有灭，一幻妄法耳，安得为万化之根源乎？又此一气，非生于空也，乃从无始劫来，生生不息，阖辟不穷者也。学人若能于此达其生生之本，则三界、万法，实非他物，今古可以一贯，有无可以不二。今庄生乃谓气生于空，则失之远矣。故曰认寂寞为性者也。（同上）

在这里，元贤又在以佛家教义来解释、批驳老庄。老庄讲的无极、太极等含义，是否就如元贤所云者，姑置勿论，但就佛教思想来讲，元贤在这里所说的，也是有问题的。例如，佛教所谓的“空劫”(即旧的世界彻底毁坏之后、新的世界尚未形成之前的一段时期)，既然是“一气浑沦”，那怎能又说是“绝无形相”呢？难道“浑沦”的“一气”，不也是一种“形相”吗？再如，说“天地既生之后，遂失其空”，是更加不对的。因为，第一，“天地既生之后”，至多只能说是“失其”“空劫”之空，而“虚空”仍在，并未“遂失”，怎么能说“遂失其空”呢？这还只是指“顽空”而言。第二，“色即是空”，“诸法性空”，“既生”的“天地”万物，都是当体“性空”，更不能说“遂失其空”。所以，元贤在用佛家思想曲解老庄命题时，于老庄，于佛教，都并不是那么确切的。至于说什么“其用，止可以离人而入天，未可以离天而入圣”，则又是要把老庄的哲学命题往神学圈子里拉了。

《辩言》、《续辩言》，可说是元贤的小小的思想杂货铺，里面的货色很多，儒释道三家应有尽有。上面这些，只是举例而已，举此数端，例见一般。我们之所以撇开元贤的《语录》等资料而单据《辩言》(《续辩言》)来探索元贤的思想，只是因为，《语录》等资料所反映的，主要是老一套的禅见和宗教思想，显示不出元贤的思想特点，只有《辩言》(《续辩言》)里的这些资料，更能反映出中年出家、由儒入释的元贤这位禅僧的稍异于众的特有思想。所以，在剖析元贤的思想时，就一反常例，另行探索。说到这里，还有一点，也应提及。

其十二，论孝。

甚矣，孝之为义大也。身非孝弗修，人非孝弗治，天地非孝弗格，鬼神非孝弗通；即无上至真等正觉，非孝亦无由致！是知世出世间之福田，实无有逾于孝者。……总而言之，

则善事父母也。……（《永觉元贤禅师广录》卷一三《释门真孝录序》）

元贤把孝抬高到无以复加的地步。不但修身、为人须要孝，祭天地、事鬼神须要孝，而且连成佛，“非孝”也“无由致”之。“孝之为义”，可真是“大也”。元贤说他为了“会通儒释，而作《辩言》”，现在看来，不但在《辩言》里处处流露出“会通儒释”的思想，而且在元贤的其他著述里，这种思想也随处可见，如此论孝，便是一例。这是元贤又在孝道的问题上援儒入佛，或者说是在将佛儒化。

最后，元贤对于当时佛教每况愈下的窳败情况，也是感慨系之的。

首先，他看到：

> 唐以前，僧见君皆不称臣，至唐，则称臣矣。然安、秀诸师，宫中供养，皆待以师礼；诸师称天子则曰檀越，自称则曰贫道。至宋，绝无此事，然犹有上殿赐坐、入宫升座等事。至近代，并此亦无之，僧得见天子者绝少，惟洪武间尚有数人，然止于奉和圣制，及差使外国，且有强奋发而官之者，且有和诗用一“殊”字而被杀者，待僧之礼，果安在乎？盖以僧德历代而递衰，故待僧之礼亦历代而递降，此势之不得不然也。自此以往，愈趋愈下，法门消灭，跬步可待，岂胜痛哉！（《辩言》）

这是慨叹僧德日衰，而皇帝待僧之礼也日薄。其实，元贤讲的，只能说是一种大致的历史情况，实际上，早在南北朝时，就已有和尚带头给皇帝磕头的了。这比“称臣”还要卑下。所以，僧德之衰，并不是自唐以后才开始，而是唐宋以后，佛门窳败的情况更为严重罢了。

其次，他看到：

……后代称律师者，名尚不识，况其义乎？义尚弗达，况躬践之乎？至于潭柘、昭庆二戒坛，其流弊有不忍言者，若不奉明旨禁之，后来不知成何景象也。万历末年，诸方得自说戒，正与佛意合，然卤莽甚矣！今日欲起律宗之废者，非再来人必不能也。悲夫！（同上）

元来所慨叹的，还只是禅门的窳败情况，元贤则并虑及到了律宗。北京的潭柘寺戒坛和杭州的昭庆寺戒坛，当时号称天下两大戒坛，而“其流弊”竟然“有不忍言者”，可见其腐败堕落之甚了！面对这种情况，元贤却寄希望于皇帝，盼望能“奉明旨”以“禁之”，这又是“不依国主，则法事难立”的老调子。指望借助皇帝的势力来挽救佛教的颓败，佛教之行将走到尽头，于此益可想见。万历以后，虽然“诸方得自说戒”，分散了潭柘、昭庆两处对于传戒的垄断权，但“卤莽甚矣”，情况仍未好转。对此，元贤又寄希望于“再来人”——即菩萨转世者，更属渺茫的幻想。从律宗如此可悲的情况中，可以想见当时整个佛教的窳败情况。

然后，他又看到：

近世禅者，多是大言不惭。不守毗尼，每自居于旷达；不持名节，每借口于圆融。追一旦逐势利，则如饿鬼觅唾。争人我，则如恶犬护家。（同上）

号称“禅者”，竟然“逐势利”犹如“觅唾”的饿鬼；“争人我”犹如“护家”的恶犬！其时禅僧的堕落，竟然到了如此地步！这是一类。还有一类：

……近日禅人，……惟相与学颂古、学机锋过日。学得文字稍通、口头稍滑者，则以拂子付之，师资互相欺诳。……不特此也，曾见付拂之辈，有颠狂而死者，有罢道还俗者，有哨聚山林劫掠为事者。他如纵恣险恶、为世俗所不齿者，在在有之。灭如来种族，必此辈也。呜呼危哉！（同上）

“禅人”如此随落，禅门实在是无望了。面对这种景况，由儒入禅、入禅之后仍不忘儒的元贤，无可奈何地发出了“呜呼！禅耶？儒耶？予将安归”（同上）的怅然浩叹！

元来、元贤，都对当时的禅风不正感慨良深，足见当时禅风败坏的情况确实严重。这里，不妨再稍引旁证，以资说明。智旭在其《灵峰宗论》卷五之三《法派称呼辩》里，也曾慨乎言之：“……惟其道无足传，法无足授，不知戒律之当尊，不知绍继之正务，为师者，但贪眷属，为徒者，专附势利，遂以虚名相羁系，师资实义扫地矣！岂不痛哉！”明代当时禅门师弟之间论资排辈、“付法”、“嗣法”者，不正是这种情况吗？由于“贪眷属”以张大门庭，所以，“近代据师位者，往往急于求嗣，效闾巷庸俗之所为，以势利相倾，名位相诱”。“瞎眼宗师，见学者稍具天资，如笼生鸟一般，生怕走了别人家去，急忙付拂付卷，称赏赞扬，互相欺瞒。”（陈垣《明季滇黔佛教考》卷二《法门之纷争第五》引《云外泽语录》卷一四）尤有甚者：“大和尚上堂，师徒问答，皆预为撰制，如优伶读脚本，临时演唱。”（同上书《昭代丛书别集》载张潮为木陈道忞《奏对机缘》题《跋》）“今保社中，正同演戏，平时串习，临时你知我知，你拍我应，谓之明大法！”（同上书引牧云通门《式古论》）圆澄也说：“今之宗师，依本谈禅，惟讲评唱，大似戏场优人。”（《慨古录》）可见当时禅宗的所谓机锋、酬唱，“开堂”说法，无非就是这类事前暗习、临时串演的闹剧，无非都是一些手持拂、杖的优人演戏。而连篇累牍的《语录》、《灯录》，又多半都是为这种演出准备的脚本。明人严澂，对于当时的禅风败坏，也曾慨乎言及之：“今之望见门头户口者，便谓已证已得，从而呵佛骂祖，放荡无检，声色货利，居然常人。而高谈阔论，明欺一世。噫！欺世乎？自欺乎？”（《指月录》卷一《刻〈指月录〉发愿偈有述》）明代思想家黄宗羲，说当时的宗门是“什百为

偶，甲乙相授，类多堕窳之徒”（《黄梨洲文集·碑志类·苏州三峰汉月藏禅师塔铭》）。这些言高、行卑的“堕窳之徒”，是在“欺世”，也是“自欺”。禅风日下，一至于此！

如果我们把上述临济、曹洞二宗几位代表人物的思想资料略加比较，就不难看出：无论视野、意境，后者都要稍胜于前者（尤其是德宝、圆悟）；虽然前者在当时的声势似乎要稍大于后者。

二、其他各宗

在明代佛教其他各宗中，只有净土宗具有影响，拥有群众；至于其他各宗，则都已气息奄奄、仅存形式而已。

1、净土宗

自宋以后，净土宗即已成为佛教各派的共同信仰；到了明代，更是如此。其原因，除了各宗传人对自宗的“解脱之道”丧失信心、觉得只有归心净土才较有把握外，更为重要的，则是由于当时反动的封建统治所造成的社会苦难更深重了。处境艰难、濒于绝望的劳动群众，很容易憧憬“无有众苦，但受诸乐”的幸福世界；以传播宗教为职业的僧侣们（以及某些俗士们），既为了自我安慰，更为了诱惑群众，便极力宣扬净土教义。而封建统治阶级，为了把苦难深重的劳动群众的注意力从现实生活中引向渺茫的宗教世界，自然更是乐意于“净土法门”得以广泛传播，从而维护他们的反动统治得以继续存在。正是在这一背景下，明代的净土宗，才能仍以佛教“共宗”的姿态而继续地传播着。

明初，禅僧梵琦等人，兼倡净土，已如前述。另有妙叶，著《宝王三昧念佛直指》，共二卷、二十二篇，极力宣扬净土教义。智旭先后为这部书两作序文（《刻〈宝王三昧念佛直指〉序》和《重刻〈宝王三昧念佛直指〉序》）。一则说：“爰有妙叶导师，法绍宗乘，教兴莲社，应永明角虎之记，畅宝王三昧之谈，境观全

彰，纤疑悉破，……诚除惑之前茅、生西之左券也。顾二百余年，几成废典，莲（池）大师尚欲见而未能……予既获借读，如饮醍醐，……急谋付梓，以广厥传。”（《刻〈宝王三昧念佛直指〉序》）再则说：“元末明初，鄞江有大善知识，厥名妙叶，深悯邪见，述为《念佛直指》二十二篇，世久失传，故云栖老人每欲见之而不可得；神庙年间，古吴万融禅伯偶于乱书中得此遗帙，……”（《重刻《宝王三昧念佛直指》序》）足见智旭对于这部书的推崇。妙叶本人，在《〈宝王三昧念佛直指〉卷上并序》中说：“念佛三昧称为宝王者，盖于一切三昧之中最上三昧者也。首独唱于庐山，后遍流于天下。……自昔至今，富于编简，若禅若教，无不尊崇；是圣是凡，悉皆景仰。……乃以净土诸经及各宗疏钞，采其奥旨，述以成编。”书著作于明初，传播于晚明，可说是先隐而后彰了。

天台宗僧人传灯著《生无生论》，从“理”到“事”，分为十门，宣扬净土思想。

在明代传播净土宗影响最大的，要算是被称为“莲宗八祖”的袾宏了（关于袾宏，下文将专题论述）。袾宏的《答净土四十八问》和《净土疑辩》，都是专门宣扬净土思想的作品。袾宏在《答四十八问序》里说：“净土之教，……专一心而向往，历三界以横超，诚哉末法之要津矣。”（《云栖法汇·释经》第十册）佛教所谓“末法”，一则表示到了佛教的后期；再则表示到了灾难深重的时代。在那佛教垂危、苦难重重的时代里，以“极乐世界”相诱引的净土“法门”，就成了航渡“要津”了。所以，“末法之要津”这句话，既意味着净土教义的重要，又意味着时代的维艰。当然，袾宏的命意，是在前者，而不是后者。袾宏在《净土疑辩》里说：“归元性无二，方便有多门。晓得此意，禅宗、净土，殊途同归。”（同上）这自然也是融会禅净的思想。尤为重要的，则是袾

宏的《弥陀疏钞》。《阿弥陀经》，仅一千八百来字，而且并没有什么理论性的内容，而袾宏的《疏钞》，竟长达四卷。可见袾宏对于宣扬净土教义是如何地不惜笔墨。其所以如此，乃是因为袾宏自己就非常笃信净土。袾宏在《弥陀疏钞》卷一《明己所尚》里，说他“祗承先敕（按：这里的“敕”，系指佛说的有关教义。袾宏曾说：“世主玉音，法王金口，均名曰敕。”），笃奉斯经，望乐国为家乡，仰慈尊如怙恃”（《云栖法汇·释经》）。以净土为“家乡”，视弥陀如父（怙）母（恃），可见他对于净土之教信得是多么深切。袾宏之所以如此地笃信净土教义，是因为这一教义具有更大的“优越”性。袾宏说：“举其名号，兼众德而俱备；专乎持也，统百行以无遗。”（同上）袾宏本人，还对这两句话作了注解：“举名者，佛有无量功德，今但（阿弥陀佛）四字名号，足以该之。以弥陀即是全体一心，心包众德：常乐我净，本觉、始觉，真如、佛性，菩提、涅槃，百千万名，皆此一名摄无不尽。专持者，众生学佛，亦有无量行法，今但持名一法，足以该之。以持名即是持此一心，心该百行：四谛、六度，乃至八万四千、恒沙微尘一切行门，摄无不尽。”（同上）因为净土法门是如此的“优越”，所以他袾宏不但自己笃信不疑，而且还要广为宣扬。

此外，袁宏道的《西方合论》（十卷），也是明代净土宗的一部重要著作。

袁宏道，“字中郎，公安人。与兄宗道、弟中道，并有才名，时称‘三袁’”（《明史·袁宏道传》）。“三袁”都好佛，尤好净土。所谓“袁氏一门，向心净土”（明甘翼尔语，见《西方合论》卷首），便是这一情况的写照。《西方合论》，乃是继宋代王日休的《龙舒净土文》（十二卷）之后的又一部宣扬净土思想的居士著作。明人周之夔，在其《重刻〈西方合论〉序》里，对《西方合论》一书，赞誉备至：“……古今圣贤，赞净土，教念佛，如（隋）天台

（智顗）《十疑论》，（宋）永明（延寿）《万善同归》，（元）天如（惟则）《或问》，龙舒《净土文》，诸书已详，而义类散见，卷帙分函，至大明云栖大师《弥陀疏钞》，为集大成。又有楚公安袁石公先生（按：袁宏道自号“石头居士”）讳宏道者，所著《西方合论》，合通异同，决释疑滞，阐发玄奥，直指归趋，佛经而祖纬之，兄举而弟扬之，诚儒家之无著、天亲，论部之马鸣、龙树。……念佛至此，方为圆教；净土得此，方称惟心。达理之士，宜人手一编，日披数次。……”把宏道兄弟同无著、世亲相提并论，把《西方合论》同马鸣、龙树的著作等量齐观，未免誉之过高。其兄袁宗道（伯修），写了更长的一篇《西方合论叙》，以指斥一个“高视阔步”、“抗声”贬抑净土的“禅人”的方式，宣扬净土，赞誉宏道：“……石头居士，少志参禅，根性猛利，十年之内，洞有所入，机锋迅利，语言圆转，寻常与人论及此事，下笔千言，不踏祖师语句，直从胸臆流出，活虎生龙，无一死语，遂亦自谓了悟，无所事事，虽世情减少，不入尘劳，然嘲风弄月，登山玩水，流连文酒之场，沉酣骚雅之业，懒慢疏狂，未免纵意，所幸生死心切，不长陷溺，痛念见境生心，触途成滞，……于是采金口之所宣扬，菩萨之所阐明，诸大善知识之所发挥，附以己意，千波竞起，万派横流，诘其汇归，皆同一源。其论以不思议第一义为宗，以悟为导，以十二时中持佛名号、一心不乱念念相续为行持。……此论甫成，而同参发心，持戒念佛者，遂得五人，共欲流通，以解宗教之惑。”这篇序文，作于万历二十八年（1600）春天。从序文可以看到，袁宏道原是由禅而净土的人。袁宏道本人，也在《西方合论引》里说：“……余十年学道，堕此狂病，后因触机，薄有省发，遂简尘劳，归心净土，礼诵之暇，……乃述古德要语，附以己见，勒成一书，命曰《西方合论》，始于己亥（万历二十七年，1599）十月二十三日，成于十二月二十二日。”两月之中，写出长

达十卷的《西方合论》，真可说是“奋笔疾书”了。当时，甚至有人恭维《西方合论》为“禅、土合源，超绝乐邦诸典”（如奇《西方合论标注跋》）。虽嫌捧得过高，但于此也可以想见这部书在当时佛教界所产生的广泛影响。

由于上述这些僧俗名流（特别是像袾宏、袁宏道这样的人）的大力宣扬，遂使明代的净土宗得到了更为广泛的传播。

2、**天台宗**

明代传天台宗的，虽仍有其人，但多无足论者，只有上文谈到的《生无生论》的作者传灯（万历、天启间人，住天台幽溪高明寺），被人们称为“中兴天台”的人。他除了宣扬净土思想的《生无生论》外，属于天台宗的著作，还有《维摩》、《楞严》、《法华》等经疏以及《天台传佛心印记注》（二卷）、《性善恶论》（六卷）等。值得一提的是《性善恶论》（虽然这部书里充满了粗俗的因果报应之类的东西）。这部书动笔于天启元年（1621）六月，写成于当年七月，六卷著作，费时月余，传灯也可说是一位“快笔”。

性恶论，原是宋代天台宗人提出的一个论点。它的理论根据，便是真如本具无明。这在佛教思想史上说得上是一种新观点的出现，其实不过是受了儒家（荀况一派）思想影响的产物。传灯对于这个问题，写出专著，予以发挥。他在《性善恶论》卷一里，开宗明义地说了这样一段话：

> 夫性者，理也。性之为理，本非善恶，古今之立论，以善恶言者，无乃寄修以谈性，借事以名理，犹缘响以求声，缘影以求形，性之为理，岂善恶之足言哉？客有冠儒冠以心佛心者，过余幽溪以问之曰：闻师台教，每以性恶法门为一大旨归，有之乎？余对曰：有之。客曰：夫善善恶恶，人之常情，三教圣人建言立论，尊贤疾不肖，不啻如好好色，常恐其不及；如恶恶臭，常恐其有余，今台宗学者，故以是而论，

囿物为善，训人之道安在哉？余对曰：至理惊人，至言恐听，苟以人间区区之训以疑出世间深玄之理，惑耳惊心，又何足怪哉。矧此宗立论，但云只一具字，弥显今宗。以性具善，他师亦知；具恶缘了，他皆莫测。何尝定言恶而不言善。盖台宗之言性也，则善恶具；言修也，而后善恶分。乃以本具佛界为性善，本具九界为性恶；修成佛界为修善，修成九界为修恶。他宗既但知性具善而不知性具恶，则佛界有所取、九界有所舍、不得契合《净名》"生死即涅槃，烦恼即菩提"，平等不二之旨。故立圆理以破偏宗。……客又问曰：夫性善之言本出于孟子，性恶之言本出于荀子，善恶混之言本出于扬子，今台宗之言性具，而曰其于性也则善恶具，其言修也则善恶分，岂非兼三家而有之以为超胜之说乎？余对曰：三子之说，各言性之一偏，固为圣门之不取，然皆即才情以言性、非即性以言性也。况是即人道才情之间以言之，非吾教本具十法界之为性善性恶也。……

这一段话，可说是《性善恶论》全书的总纲，以下的六卷书，都是为了演绎、验证这一性修、十界之说而作出的文章。

"夫性者，理也。"这完全是宋儒的语言。而"儒冠"、"佛心"之"客"，无宁说就是僧装、儒化的传灯本人的形象。在这一总纲里，传灯提出了"性之为理，本非善恶"的命题。这一命题，在佛教说来，是站得住脚的。因为，善与恶都是相对而言的。对恶说善，对善说恶；没有恶也就无所谓善，没有善也就无所谓恶。而真如理体，是离名言、绝对待的。所以，就真如理体而言之，确是没有什么善恶可说的。但"古今之立论，以善恶言者，无乃寄修以谈性，借事以名理"的说法，则与下面"性具"之说又多少有一些矛盾。因为，如果按照"寄修谈性"、"借事名理"的说法，则性恶、性善之说，都不过是"寄修"、"借事"而言的，如果离开修、事，单就真如性体而言，则根本就没有

善恶可说。而"性具"之说，则又是说真如性体本"具"善恶——本具善，就叫"性善"；本具恶，就叫"性恶"。既言"性"善，"性"恶，那就意味着真如性体本"具"善恶，有修、有事和无修、无事，都是如此。所以，就修、事以谈善恶和"性具"善恶，两者之间，并不是一致的。再有，性恶之说，原是指真如本具无明而言，这里，传灯却把它说成为："乃以本具佛界为性善，本具九界为性恶。"这又是以本具十界来分善恶。说"本具佛界为性善"，固然是说得通的；而说"本具九界为性恶"，就未免有些问题了。因为，第一，九界之内，还有"三圣"界，即菩萨、缘觉、声闻，虽然在这"三圣"界里，还有很大一部分（例如菩萨中的前九地，声闻中的前三果等）是没有断尽烦恼的，可以说还有恶的存在；但声闻、缘觉中的"无学"位和第十地菩萨，都算是断尽了烦恼的，怎能把他们也都划入"恶"的范畴呢？而且，即使前九地（以至"贤"位）菩萨和"有学"位的声闻、缘觉，也都是"善与日增"而不能说他们是只有"恶"的。第二，大乘佛教（除唯识宗）所讲究的，是"一切众生，皆有佛性"，因而一切众生都能成佛，而很少有（其实是没有）讲一切众生都有地狱、饿鬼、旁生"性"，因而就得永远堕地狱、变饿鬼、做旁生的。所以，"本具九界为性恶"之说，就是从一般的大乘教义上说来，也是很有问题的。末尾一段的"答客问"，又反映出传灯思想的儒化。总纲如此，则以下的文章，可想而知。不过，到了明代，传灯还能就这类问题作出一番文章，毕竟是值得注意的一件事情。

此外，尤其值得一提的，是智旭同天台宗的关系。智旭（关于智旭，下文还将专题论述）并非天台宗人，但他同天台宗的关系却是相当密切的。他写的《教观纲宗》（一卷。另外还有《教观纲宗释义》一卷）一书，简直成了以后讲、学天台教义者必读的教材。所谓教，就是天台宗所讲的五时八教；所谓观，就是依教而起的观行。智旭说：

佛祖之要，教观而已矣。观非教不正，教非观不传；有教无观则罔，有观无教则殆。然统论时教，大纲有八，依教设观，数亦略同①。八教者，一顿，二渐，三秘密，四不定，名为化仪四教，如世药方；五三藏，六通，七别，八圆，名为化法四教，如世药味；……藏以析空为观，通以体空为观，别以次第为观，圆以一心为观。四观各用十法成乘②，能运行人至涅槃地。藏、通二种教观，运至真谛涅槃；别、圆二种教观，运至中谛大般涅槃；……良由众生根性不一，致使如来巧说不同。且约一代，略判五时：一华严时，……二《阿含》时，……三《方等》时，……四《般若》时，……五《法华》、《涅槃》时，……（《教观纲宗·叙论）

教，讲的完全是天台宗的传统教义（五时八教）；观，却不完全是天台宗所强调的一心三观，而是四教各自不同的观行。尽管智旭讲的与天台宗的传统教义不尽相同，但是，由于像智旭这样人物的出面提倡，还是在一定程度上扩大了天台宗的影响。

3、**贤首宗**

明代的贤首宗，更是奄奄一息，若存若亡。当时虽也有一些人在传播贤首教义，例如：洪恩（1548—1608），大力弘传《华严》，并曾多次宣讲澄观的《华严》大疏；明河（1588—1640）则依贤首教义疏释《楞伽》、《楞严》二经，并因编撰长达二十六卷的《补续高僧传》而

---

① 智旭自注："化法四教，则有四观，化仪四教，但有三观，无秘密观。故云'略同'。又，顿、渐、不定三教，统该化法四教，而顿、渐、不定三观，唯约圆观。故云'略同'，明其不尽同也。"（《教观纲宗释义》）

② 智旭自注："十法成乘者，一、观正因缘境，破邪因缘、无因缘二种颠倒；二、真正发心，不要名利，惟求涅槃；三、遵修止观，谓五停（心）名止，四念（处）名观；四、徧破见爱烦恼；五、识道、灭、还灭、六度是通，苦、集、流转、六蔽是塞；六、调适三十七品，入三（解）脱门；七、若根钝不入，应修对治事禅等；八、正、助合行，或有薄益，须识次位，凡圣不滥；九、安忍内外诸障；十、不于似道而生法爱。是为要意。利人节节得入，钝者具十法方悟。"（《教观纲宗》）。

知名。但是，从思想方面说来，则都是陈陈相因，无足论者。

4、**唯识宗**

明代的唯识宗，也是非常式微的。虽然其间也有一些传人，例如普泰（主弘贤首，旁及唯识。著有《八识规矩补注》二卷）、洪恩（普泰再传弟子，也是主弘贤首、旁及唯识。著有《相宗八要》）和明昱等人；特别是明昱，曾著有《唯识论俗诠》（十卷）、《三十唯识约意》（一卷）、《百法明门论赞言》（一卷）、《观所缘缘论会释》（一卷）和《因明入正理论直疏》（一卷）等著作，被称为明代唯识宗的一大家。但总的说来，明代的唯识宗，较之其他各宗来，是更加衰弱的。

谈到明代唯识宗，不禁使人想起王夫之。王夫之撰有《相宗络索》一书（一卷），就有关唯识宗的二十九类范畴进行诠释，饶有兴味。由于这部宣扬唯心主义（而且还含有相当的宗教神学气味）的书是出于一位著名的唯物主义思想家的手笔，而且又一向不大为人们所注意，这里不妨顺便作点介绍。下面，先将全书目录列出，然后再简介几点内容以见一斑。

八识　九缘　四缘　十二友一曰十二因缘　三境　三量　三性　见分三性　五位唯识二障　我法二障各二　四分　五受　三界九地　三有身　二类生死　六位心所　六识五种　八识十证　八识三藏　八识所熏四义　七识能熏四义　邪见五种　迷悟二门　八识转四智次第　四加行　资粮三位十地　八识转成四智（《相宗络索》，载《船山遗书》第六十六册。以下引文，不一一注明出处）

关于《八识》中的第七识，《相宗络索》诠释如下：

第七末那识意之识也。故《成唯识论》亦名此为意识。（第）六识缘此而生。此识虽未思善思恶，而执（第）八识一段灵光之体相为自内我，全遮圆成无垢之全体，由此坚持之力，一切染品皆从此而起。故梵云"末那"，唐云染。染下应有污字。

在这段释文里，有几处搞错了：首先，说“第七末那识，意之识也”。这是把对第六识的释义错安在第七识的名下了。因为，按照唯识宗的说法，八个识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识）里的第六、第七两识，都叫“意识”。第六意识，叫“意之识”。这里的“意”，指第七识。依此“意根”，生第六识，所以叫意识。这叫做“依主释”。第七意识，叫“意即识”。这里的“意”，是思量的意思。“意以思量为自性故”；“能审思量，名末那故。”（《成唯识论》卷四）因为第七识“恒审思量”第八识为我，具有“意”（思量）的作用，所以叫意识。这叫做“持业识”。《成唯识论》（卷四）对此，曾有如下解释：“是识圣教别名末那，恒审思量，胜余识故。此名何异第六意识？此持业识，如藏识名，识即意故。彼（第六识）依主释，如眼识等，识异意故。然诸圣教恐此滥彼，故于第七，但立意（末那）名。”所以，王夫之说“第七末那识”是“意之识也”，同他说“第六意识”是“意即识”一样，是弄错了，刚好把第七、第六两识的释义给搞混了。其次，说第七识“执八识一段灵光之体相为自内我”，这也不是唯识宗思想。《成唯识论》（卷二）对于第八识的解释是：“初能变识，大小乘教名阿赖耶，此识具有能藏、所藏、执藏义故，谓与杂染互为缘故，有情执为自内我故。……”这是讲未“转依”前，也就是凡夫及“有学”地位的三乘圣贤们所具有的第八识的特性。《成唯识论》（卷三）还说：此第八识“或名无垢识，最极清净诸无漏法所依止故。此名唯在如来地有；菩萨，二乘及异生位，持有漏种可受熏习，未得善净第八识故”。这是说，到了佛位，第八识已完全“转染成净”，因此不再叫“阿赖耶识”，而叫做“无垢识”了；因为这时的第八识，已经成了“最极清净诸无漏法所依止”的识了。可以看出，按照唯识教义，无论“染”位、还是“净”位的第八识，都没有“一段灵光之体相”之说；“一段灵光

之体相”，不是唯识宗的语言，而是其他宗派（例如禅宗等）的语言。王夫之在这里又把问题给搞混了。第三，说“梵云‘末那’，唐云染（污）”，也错了。因为“末那”就是“意”，就其地位的不同，有“染污意”和“无染污意”的两种。《成唯识论》（卷四）说：“此识恒与四烦恼（我痴、我见、我慢、我爱）俱”。“烦恼起时，心既染污”，所以第七，名“染污意”。而到了阿罗汉等圣位时，由于已断（或已伏）烦恼，这时的第七识，就叫做“无染污意”。所以，《成唯识论》（卷五）说：“故知此意，通染不染。”

关于《八识》中的第八识，《相宗络索》作了如下的解释：

> 第八阿赖耶识　本等（等——识？）昭昭灵灵，可以识知一切者。本是真如之智，因七识执之为自内我，遂于广大无边中现此识量。……

王夫之在这里所讲的，也不是唯识宗的第八识，而是主张真心一元论思想的各宗的第八识。诸如“昭昭灵灵”、“识知一切”以及“于广大无边中现此识量”等等，这分明说的是真心一元论者们所理解的“真如”，而并不是唯识宗的第八识。再有，唯识宗讲的，是第七识执第八识为“自内我”，而这里却说“本是真如之智，因（第）七识执之为自内我”，显然也不符合唯识宗观点。

> 五位唯识　此以唯识一宗，该尽万法，……
>
> 一、“自性唯识”。真如自性，刹那一念，结成八识；……五、“实性唯识”。[1] 六（种）无为[2]，非识所有境界，乃真如实性；然真如流转而成八识，识还灭而即实性。如反覆掌，面、背异相，本无异手。

---

① 中间三识为：“二、相应心所唯识；……三、所缘唯识；……四、分位唯识，乃二十四种不相应法，……”

② 唯识宗所讲的“六种无为”是：虚空无为，择灭无为，非择灭无为，不动无为，想受灭无为，真如无为。

唯识宗讲“唯识五位”①，与“五位唯识”② 之说并不相同，而且，所谓“自性唯识”与“实性唯识”，从其释义上看来，完全是一种同义反复。而“真如自性，刹那一念，结成八识”和“真如流转而成八识”的说法，更不是唯识宗的思想，而是“真如缘起论”者的思想。

四分　分者，八识位中各各所证之分量也。前二分无后二分，第三分不能证第四分。……

“见分”，能见者为见分；“相分”，所见者为相分。……“自证分”，自证者，不起见、不缘相而自有能证之体。唯第八心王有之，乃见相之总持也。……“证自证分”，以真如智光灼知八识，即是如来藏证知八识心王生灭之因。此唯第九白净识有此分。自其证八识诠真，则谓之白净识；自其普照一切见相，则谓之大圆镜智。

这里，让我们节录一段《成唯识论》（卷二）的论文以资对照：“然有漏识，自体生时，皆似所缘、能缘相现。……似所缘相，说名相分；似能缘相，说名见分。……相见所依自体名事，即自证分，此若无者，应不自忆心心所法，如不曾更境，必不能忆故。……又心心所，若细分别，……复有第四证自证分，此若无者，谁证第三。……此四分中，前二是外，后二是内。初唯所缘，后三通二。谓第二分，但缘第一；……第三能缘第二、第四；证自证分，唯缘第三。……故心心所，四分合成。”把这段论文同《相宗络

① 《成唯识论》（卷九）：“何谓悟入唯识五位？一资粮位，谓修大乘顺解脱分；二加行位，谓修大乘顺抉择分；三通达位，谓诸菩萨所住见道；四修习位，谓诸菩萨所住修道；五究竟位，谓住无上正等菩提。”

② 唯识宗有五种唯识和五重唯识的说法。五种唯识，即：一境唯识，二教唯识，三理唯识，四行唯识，五果唯识，系就是五重唯识观而言者，即：一、遣虚存实识（观），二、舍滥留纯识（观），三、摄末归本识（观），四、隐劣显胜识（观），五、遣相证性识（观）。

索》的上述文字对照一下，即可看出其中问题。

八识三藏　阿赖耶，此翻为藏。藏有三义：……

"能藏"，此识体本虚，故能含藏前七无始熏习染所有善恶种子。……"所藏"，此就前七依之以藏而言，谓之所藏。前七所有善染心所，皆藏于此识之中。……如一库藏，本无铜铁，而用贮铜铁，为铜铁所藏，则名为铜铁库矣。……"我爱执藏"，就末那识坚执为自内我而宝惜不舍者而言，则为执藏。……

这一段关于"藏"识的释义，也颇混杂，对勘《成唯识论》，即可了然。王夫之对于唯识教义的理解之所以会有上述这些不准确的地方，分析起来，主要可能有两方面的原因：其一，文献不足。当时，一些重要的唯识宗著述，都还散失无传，这种情况，对于研究唯识宗来说是非常不利的。其二，受他宗（主张真心一元论思想的各宗）教义的影响。因此，把不是唯识宗的思想（例如"真如缘起"论思想）也误认成了唯识宗思想。这种情况，在当时可说是相当普遍的，一些唯识大家（例如明昱等人）尚不能免，更何况乎王夫之。我们之所以要提到《相宗络索》这部书，决不是为了指出它的不足之外，因为这种不足之处，即使再多再大，也丝毫无损于王夫之这位唯物主义思想家的形象；而主要是想说明，像王夫之这样的思想家，由于时代历史的限制，也不能不受宗教的影响；而富有思辨哲学特点的唯识宗，竟然也能引起王夫之这样的思想家的兴趣。

5、律宗

《新续高僧传·明律篇》（卷二八）所载明代律僧，《正传》十四人，《附见》四人，共十八人。可见，明代弘传律宗的，还是略有其人的。不过，他们之中，影响较大的，则主要是宝华山的寂光。

寂光（1580—1645），字三昧，俗姓钱，广陵（今属江苏）人。二十一岁出家。先从洪恩学华严教义，后专志律学，于宝华山开坛传戒，“足迹遍海内，临坛演戒百有余所”，“修建梵宇凡十数处”（《新续高僧传·寂光传》）。自命为“大明律师”（同上）。著有《梵网直解》四卷。《新续高僧传·寂光传》称：“律学中兴，光有力焉。”表明寂光对于明代律学的传播是确有影响的。寂光死于明弘光元年（清顺治二年，1645），六十六岁。

明代律宗，也处于衰颓之中。尽管还有像寂光这样的人物出来宣演律学，但终究是难以挽回颓势的。禅僧元贤的“今日欲起律宗之废者，非再来人，必不能也，悲夫”的浩叹，正是对于当时律学颓废的实际情况的率直反映。

第三节　明代佛教四大家

在中国佛教思想史上，影响更为广泛的，则是被称为明代佛教四大家的袾宏、真可、德清和智旭，他们都是禅教兼通而不拘一格的人。本节即分别就这四个人的思想情况略予评介。

一、袾　宏

1、简履

袾宏（1535—1615），字佛慧，别号莲池，俗姓沈，仁和（今浙江杭州）人，生于明嘉靖十四年（1535）。“年十七，补邑庠试，屡冠诸生。”（《云栖法汇·手著》第十三册，德清《古杭云栖莲池大师塔铭》）自誓“三十不售，定超然长往”（同上）。后果于三十二岁时出家为僧。受具戒后，“即单瓢只杖游诸方，遍参知识”（同上）。隆庆五年（1571），游方至杭之五云山，遂结庵而居，题名“云栖”。据说，北宋乾德中，吴越钱氏曾为僧人志逢于此地创

云栖寺，“今曰云栖者，复古也”（同上书第十二册，袾宏《重修云栖禅院记》）。云栖，初仅茅庵数间，后渐成兰若，终为名刹。袾宏自称他“大都主以净土，而冬专坐禅，余兼讲诵。日有程，月有稽，岁有表，凛凛乎使无赖者不得参乎其间”（同上）！表明他是以净土为主而兼重禅、教的人；而且寺规森严，“无赖”僧徒，难侧其间。袾宏还颇为自许地说：“生平尚真实而贱浮夸，甘穷药而羞名利。”（同上）德清也称道他“天性朴实，简淡无缘饰。……自有丛林以来，五十年中，未尝妄用一钱”（同上书第十三册《古杭云栖莲池大师塔铭》）。随着袾宏的“道价日增，十方衲子如归”；“大司马宋公应昌、太宰陆公光祖、宫谕张公元忭，……并一时诸缙绅先生，次第及门问道者以百计。”“至监司、守相，下车就语，侃侃略无少屈。”（同上）“天下名公、巨卿、长者、居士，洎诸善信，无论百千”，“倾心事师”。（同上书广润《云栖本师行略》）这些情况表明，由于袾宏的“道价日增”，不仅“十方衲子如归”，而且“名公、巨卿”也都“倾心事”之；从而使得袾宏更加“道价日增”。德清赞誉袾宏“才足以经世，悟足以传心，教足以契机，戒足以护法，操足以励世，规足以救弊”，以至于把袾宏比做“法门之周孔（同上书《古杭云栖莲池大师塔铭》）。真可谓恭维备至了。

袾宏对于当时僧人们的腐败情况，也是感慨系之的。他说：“今沙门稍才敏，则攻训诂、业铅椠如儒生；又上之，则残摭古德之机缘而逐声响，捕影迹，为明眼者笑。听其言也，超佛祖之先；稽其行也，落凡庸之后。盖末法之弊极矣。予为此惧！……”（同上书第七册《山房杂录·序·缁门崇行录序》）僧人的言高行卑，正是“末法之弊”。袾宏欲挽此颓风，却也是无能为力的。因为，这是历史发展的必然，是不可以人的意志为转移的。

袾宏死于明万历四十三年（1615），八十一岁。凡“坐道场四

十余年”（《云栖法汇·手著》第十三册，吴应宾《莲宗八祖杭州古云栖寺中兴尊宿莲池大师塔铭并序》）。“其及门、授戒、得度者，不下数千计，而在家无与焉。缙绅士君子及门者，亦以千计，而私淑者无与焉。”（同上书德清《古杭云栖莲池大师塔铭》）“莲宗之祖，匡山逮永明而七①。……至是，诸大弟子，同爱咨谋，协于克一，定以师为莲宗八祖。”（同上书吴应宾《莲宗八祖杭州古云栖寺中兴尊宿莲池大师塔铭并序》）以袾宏遥承北宋的延寿，而被尊为“莲宗八祖”。袾宏死后，德清、吴应宾分别为撰《塔铭》，他的弟子广润为撰《行略》，不仅都详细记述了袾宏的行业事迹，而且还都给袾宏以极高的推崇。广润在《云栖本师行略》里，特别提到这样一种情况：“隆、万以来，法门之以事波及者，亦往往闻之，独此地青山白云，依然无恙，而流风余韵，身后犹存。”（同上书）所谓“法门之以事波及者”，即指僧人中由于奔走权贵、干谒豪门等原因而触犯法网。“往往闻之”，即时有所闻。表明这类事件是相当多的。在那样的世态中，独此云栖“青山白云”，“依然无恙”。表明袾宏虽远非与权贵绝缘者，但尚能“奉法惟谨”（同上书广润《云栖本师行略》），清白自守，所以能够始终安然“无恙”。

2、著述②

袾宏的著述，吴应宾在其《莲池大师塔铭》里说：“遗教三函：一曰《释经》，二曰《辑古》，三曰《手著》，凡三十余种。”现据《云栖法汇》第一册《云栖法汇目录》，分列于下：

---

①《佛祖统纪》卷二六《净土立教志》之一里，立“莲宗七祖”，即：慧远、善导、承远、法照、少康、延寿、省常。则第七是省常而非延寿。吴氏所云，可能另有所据。

②《明史·艺文志三》著录袾宏著作有：“《弥陀经疏》四卷，《正讹集》一卷，《禅关策进》一卷，《竹窗三笔》三卷，《自知录》二卷。”共五种、十一卷，遗漏甚多。

其一，《释经》，共三种：

《戒疏发隐》（五卷。附《戒疏事义》、《戒疏问辩》），《弥陀疏钞》（四卷。附《疏钞事义》、《疏钞问辩》、《四十八问答》、《净土疑辩》），《遗教节要》。

其二，《辑古》，共十六种：

《诸经日诵》，《具戒便蒙》，《沙弥要略》，《尼戒录要》，《禅关策进》，《僧训日纪》，《缁门崇行录》，《华严感应略记》（附《处会品目总要之图》），《往生集》（附《劝修净土三章》），《皇明名僧辑略》，《武林西湖高僧事略》，《自知录》，《水陆仪文》，《施食仪轨》，《诵戒式》，《放生仪》。

其三，《手著》，共十一种：

《楞严摸象记》（附《诸经》），《西方愿文略释》，《戒杀放生文》，《竹窗随笔》，《竹窗二笔》，《竹窗三笔》，《正讹集》，《直道录》，《山房杂录》（序、跋、记、疏、说、偈颂、赞铭、诗歌），《遗稿》（书、答问、开示、警策，附《补遗》），《云栖共住规约集》（附《各约式》、《嘱语》）。

以上三类，共三十种（连同附件，近四十种）。这些著述，由其弟子僧人大贤、居士宋守一等人汇辑成为《云栖法汇》，共三函、三十四册。德清称道袾宏著作说："予读云栖大师集，三复而兴叹焉。师以儒发家，中年离俗，……遍参诸方，有所发明，遂挂瓢笠，匿迹云栖以恬养。……久之，声光独耀，缁白问道而来者，初则屦满，次则林立，久则云屯雾集，皆有请焉。……诸弟子记其语者谓之文，……平实而易喻，直捷而尽理，如月照百川，清浊并映。……如是而为佛祖之亚者，予于云栖之文见之矣。"（《憨山梦游集》卷一九《云栖老人全集序》）评价可谓甚高。

3、**思想**

袾宏临出家时，写了一篇《出家别室人汤》的歌诀。汤，就

是他的继室汤氏[①]，时年仅十九岁[②]。袾宏在这一歌诀里，述说了他之所以决心出家的原因，现节录于后以资参考：

君不见，东家妇，健如虎，腹孕常将年月数，昨霄犹自倚门间，今朝命已归黄土。

又不见，西家子，猛如龙，黄昏饱饭睡正浓，游魂一去不复返，五更命已属阎翁。

目前人，尚如此，远地他方那可指；闲将亲友细推寻，年去月来多少死。……昨日街头犹走马，今朝棺里已眠尸。……钻马腹，入牛胎，地狱心酸实可哀。……一世交情数句言，从与不从君自决。（《云栖法汇·手著》第八册《山房杂录·附》。以下引文，只注册数、篇名）

袾宏就是怀着这种“看破红尘”的悲观厌世的心情而出家的。出家之后，他所专心致力的，就是念佛往生，出世解脱。在《竹窗三笔序》里，袾宏又说了如下的一段话：

古有《容斋随笔》[③]，予效之，竹窗之下，时有所感，笔焉；时有所见，笔焉。从初至再，成二帙矣。兹度八旬，颇知七十九年之非，而自觉其心之未悄然也。……所感、所见，积之岁月，忽复成帙。虽东语西语，宾叩主酬，种种不一，要归于整饬行门、平治心地而已。……（第五册）

“整饬行门，平治心地”，这可说就是袾宏一生践履的写照。智旭以为，“云栖宏大师，极力主张净土，赞戒、赞教、赞禅，痛斥口头三昧”，乃“真救世菩萨”（《灵峰宗论》卷五之三《儒释宗传

① 袾宏先娶张氏，生一子，不久，母子俱亡，再娶汤氏。

② 袾宏出家不久，汤氏亦出家为尼，法名袾锦，住孝义庵。宋应昌撰《菜市桥重建孝义无碍庵记》，袾宏撰《遗嘱》和《嘱余》，记其事（详见《云栖法汇·手著》第十二册《孝义庵录》）。汤先袾宏一年而死，年六十七。

③ 《容斋随笔》、《续笔》、《三笔》、《四笔》，各十六卷；《五笔》十卷。宋洪迈撰。

窃议》)。于此也就可以想见，袾宏不是一个玩弄机锋的时式禅僧，也不是一个空谈经教的一般义学，一句话，袾宏不是一位佛教思想家，而是一位重视宗教实践的比较标准的僧侣主义者。尽管他也有不少著作，但这些著作的内容，多半都是谈论往生、解脱之道以及因果报应、生死轮回等教义的，思辨性的理论则非常之少。因此，在这些著作里，理论性的思想资料非常贫乏。现就仅有的一些资料，概括以下几点：

其一，谈禅。由儒而佛的袾宏，出家之后，曾经历过相当一段的禅僧生活，故对于参禅之道是深有体会的，而对于当时宗门里的窳败情况也是感触良深的。

> 一念不生，是禅非参；起念下疑，乃名曰参。《楞严》云"又以此心，反复研究"等是也。念时、参时，俱属有念，亦不相悖。(第十册《遗稿答问》)

表明"有念"并不碍于参禅。

> 僧有恒言，曰：小疑小悟，大疑大悟，不疑不悟。疑之为言参也。然参禅二字，起于何时，或曰经未有之也。予曰有之。《楞严》云："当在此中，精研妙明。"又曰"内外研究"，又曰"研究深远"，又曰"研究精极"。非参乎？自后尊宿教人看公案，起疑情，皆从此生也。(第四册《竹窗二笔·参禅》)

袾宏把禅宗的"参究"和经里讲的"研究"完全等同起来，这种看法，在禅宗文献中还是不多见的。

> 参疑二字，不必分解；疑则参之别名，总是体究、追审之意。但看"念佛是谁"，以悟为则而已。(第十册《遗稿·示闽中李居士》)

参就是疑，疑就是参，"总是体究、追审之意"。这样正面地来解释疑参，在禅宗史上也是少见的。

世有念“一归何处”、“因甚道无”之类，或连声急提，或拖声长念，唤作疑情。此讹也。疑是参究、体察之意。……若直念，则无疑；无疑，则无悟矣。以直念为疑，可乎？（第六册《正讹集·疑情》）

在这里，袾宏明确地批判了那种误念为参的浅陋作法。而这种以念代参情况，在当时的宗门却是相当普遍的。

今人心未妙悟，而资性聪利、辞辩捷给者，窥看诸《语录》中问答机缘，便能模仿，只贵颠倒异常，可喜可愕，以眩俗目。如“当午三更”，“夜半日出”，“山头起波”，“海底生尘”，种种无义味语，信口乱发。诸无识者，莫能校勘，同声赞扬。彼人久假不归，亦谓真得。甚至“一棒打杀与狗子吃”；“这里有祖师么，唤来与我洗脚”！此等处，亦复无忌惮，往往效颦。吁！妄谈般若，罪在不原，可畏哉？（第四册《竹窗二笔·宗门语不可乱拟》）

表明袾宏对于当时宗门中那种学舌、效颦的混乱情况，是很不以为然的。

古人棒喝，适逗人机，一棒一喝，便令人悟。非若今人以打人为事。（第十册《遗稿·答问》）

当时禅宗，不是学说“种种无义味语”，便是“以打人为事”，宗门腐败，可想而知。

又有邪师，密付邪功，学徒得之，谓为领公案，传话头。此讹也。公案者，公府之案牍也，所以剖断是非。而诸祖问答、机缘，亦只为剖断生死，故以名之。总其问答中紧要一句，则为话头，如“一归何处”、“因甚道无”、“念佛是谁”之类是也。千七百则，乃至多种，皆悉如是。邪师辈盗用古语，而迷其实，其所付，非逼气，即落空，自误误他，害也久矣，悲夫！（第六册《正讹集·公案》）

邪师玩法误人，为害已久，良可悲叹！而这种“自误误他”的邪师，在当时却是彼彼皆是！

宗门之坏，讲宗者坏之也。或问：讲以明宗，曷言乎坏之也？予曰：经、律、论有义路，不讲则不明；宗门无义路，讲之则反晦，将使其参而自得之耳。故曰：“任从沧海变，终不为君通。”又曰：“我若与汝说破，汝向后骂我在。”今讲者，翻成套子话矣。西来意不明，正坐此耳。（第五册《竹窗三笔·讲宗》）

变参禅为念禅，固失禅宗本旨；变参禅为讲禅，尤失“西来”原意。讲禅之风盛兴，正表明禅宗的衰微。

从上述这些思想资料中，一方面可以看到袾宏对于禅宗的某些正面见解；同时又能看到袾宏对于当时禅宗的那种腐败情况的严重不满与忧心忡忡。

其二，兼重禅教。袾宏与狂禅者流不同，他自己归心净土，却同时也兼重禅教。他说：

有自负参禅者，辄云达磨不立文字，见性则休。有自负念佛者，辄云止贵直下有，何必经典。此二辈人，有真得而作是语者，且不必论；亦有实无所得而漫言之者，大都不通教理而护惜其短者也。予一生崇尚念佛，然勤勤恳恳劝人看教，何以故？念佛之说，何自来乎？非金口所宣，明载简册，今日众生何由而知十万亿刹之外有阿弥陀佛也。其参禅者，借口教外别传，不知离教而参，是邪因也；离教而悟，是邪解也。饶汝参而得悟，必须以教印证，不与教合悉邪也。是故……学佛者必以三藏十二部为楷模。（第三册《竹窗随笔·经教》）

包括禅僧在内的“学佛者”，都必须“以三藏十二部为楷模”；“参而得悟”，“不与教合”，“悉邪也”。这对于狂禅者流说来，可谓切

中时弊之谈。

通宗不通教，开口便乱道！故人先宜看教。（第十册《遗稿·答问》）

“开口乱道”，一针见血！袾宏如此地重视经教，表明他与狂禅者流确是大不相同的。

其三，融会性、相，并论心、性。关于性相、心性，袾宏也曾论及之：

相传佛灭后，性相二宗学者各执所见，至分河饮水。其争如是，孰是而孰非欤？曰：但执之，则皆非；不执，则皆是。性者何？相之性也；相者何？性之相也。非判然二也。譬之一身然，身为主，而有耳目口鼻、脏腑百骸，皆身也。是身者，耳目等之身；耳目等者，身之耳目等也。譬之一室然，室为主，而有梁栋椽桔、垣壁户牖等，皆室也。是室者，梁栋等之室；梁栋等者，是室之梁栋等也。夫岂判然为二者哉。不惟不当争，而亦无可争也。……是故偏言性不可，而偏言相尤不可。偏言性者，急本而缓末，犹为不可中之可；务枝叶而失根原，不可中之不可者也。（第五册《竹窗三笔·性相》）

自延寿以来，即有融宗教、会性相之风，袾宏也继承了这一传统。不过，袾宏认为偏言性“犹为不可中之可”，则仍是更看重于性。

此心本自不生，亦复不灭。不生故寂，不灭故照，常寂常照，名常寂光。此当人妙心也。（第六册《正讹集·不生不灭》）

“当人妙心”，不生不灭，“常寂常照”。这其实就是真如、佛性。于此可见，袾宏也是一个真心一元论者。

闻夫心、佛、众生，一而已矣。生本即佛，佛本即心。……

自迷心而起于惑海，浩尔难穷；乃因心而建以法门，茫乎无量。……缘名觅体，惟是一心。心摄也，游念敛而湛寂生；心寂也，定力深而慧光发。三学既备，六度自修，无量法门，皆举之矣。（第七册《山房杂录·序·梵网经心地品菩萨戒义疏发隐序》）

心、佛、众生，三无差别。“佛本即心”，所以“明心”即可成佛。“难穷”之“惑海”，原因心而起；“无量”数“法门”，也因心建立。迷悟在于一心，修行在于一心，成佛也在于一心。心的神妙，不可思议。

佛所谓性，至广至大，至深至玄。……见佛性者，尽虚空法界，无不具足。（同上书《正讹集·性命双修》）

袾宏也是一个佛性论者。“见佛性者”，“无不具足”。因此，一旦明心见性，便可立地成佛。袾宏本人虽然崇尚净土，但对于“见性成佛”之说，他是决无异议的。

其四，会通儒释，三教同源。袾宏是一个由儒入释的人，对于他说来，会通儒释，可说是顺理成章的。

……核实而论，则儒与佛，不相病而相资。试举其略：凡人为恶，有逃宪典于生前，而恐堕地狱于身后，乃改恶修善。是阴助王化之所不及者，佛也。僧之不可以清规约束者，畏刑罚而弗敢肆，是显助佛法之所不及者，儒也。……知此，则不当两相非而当交相赞也。（第四册《竹窗二笔·儒佛交非》）

佛能“阴助王化之所不及”，儒能“显助佛法之所不及”。所以，儒佛两家，不应该两“相病”，而应该两“相资”，不应当“两相非”，而应当“交相赞”。

儒佛二教圣人，其设化各有所主，固不必歧而二之，亦不必强而合之。何也？儒主治世，佛主出世。治世，则自应

如《大学》格致、诚正、修齐、治平足矣，而过于高深，则纲常伦理，不成安立。出世，则自应穷高极深，方成解脱，而于家国、天下，不无稍疏。盖理势自然，无足怪者。……虽然，圆机之士，二之亦得，合之亦得，两无病焉，又不可不知也。（同上书《竹窗二笔·儒佛配合》）

虽然儒佛两家，"各有所主"，不可强同；但是两家又能互为之助，也不可固异。而对于"圆机之士"说来，儒佛两家是一而二、二而一的。

……佛也者，圣之圣也，圣且不足以名之，况可谓之人乎？……佛也者，对天而称天者也，天且不足以名之，况可谓之人乎？佛为弗人，其义如是。尝统论三教：儒，从需从人，不躁妄之谓需。儒，盖从容乎礼法人也。仙，从山从人，离市井之谓山。仙，盖逍遥乎物外人也。二教虽高，犹可名人；佛者，出四生，超三界，不可以人名也。……实则佛是梵语，此云觉，奚取于弗人。（第六册《正讹集·佛者，弗人也》）

如此望文生义地来解释佛、儒、仙，本无足取，但它既是出于袾宏的手笔，而且居然还说出了一番道理，姑录之以备参考。

胡须秀才书一卷，白头老子丹一片，碧眼胡僧袒一肩。相看相聚还相恋，……想是同根生，血脉原无间，后代儿孙情渐离，各分门户生仇怨，但请高明玩此图，录取当年宗祖面。（第八册《山房杂录·诗歌·题三教图》）

虽然开头几句，颇带禅味，但三教同源的思想，还是清楚地表达出来了——"想是同根生，血脉原无间"。用如此"亲切"的语言来表达三教同源的思想，这在佛教思想史上还是不多见的。

三教……理无二致，而深浅历然，深浅虽殊，而同归一理。此所以为三教一家也。（第六册《正讹集·三教一家》）

既是“同根生”，自然是“一家”。这一三教同源的思想，既来自他个人由儒而释的经历，也来自（特别是从）宋代以来佛教思想演变的传统。尽管袾宏在这方面并没有多少长篇大论的文章，但他的这一思想，却是毫不含糊的。

在袾宏的思想里，还有一点值得注意，这就是他对于天主教的批驳。万历九年（1581），利玛窦来到中国，天主教因而又传到了中国①。袾宏曾连著《天说》四篇，以批天主教②。评介袾宏思想，理应及此。

其五，《天说》。在《天说一》里，主要是批驳天主教所讲的“天主”，并非最高。他说：

> 一老宿言：有异域人，为天主之教者，子何不辩？予以为教人敬天，善事也，奚辩焉。老宿曰：彼欲以此移风易俗，而兼毁佛谤法，贤士良友多信奉者故也。因出其书示予。乃略辩其一二。（第五册《竹窗三笔》）

接着，袾宏便用佛教所讲的欲界六天（四王天、忉利天、夜摩天、兜率天、乐变化天、他化自在天）和三界（欲界、色界、无色界）说，来批驳天主教的上帝，认为“彼所称天主者，忉利天王也”，“彼所称最尊无上之天王，梵天（按：为色界之天王）视之，略似周天子视千八百诸侯也”。袾宏由此得出结论说：“彼所知者，

---

① 陈垣《基督教入华史略》称：“第三期入华者，为明时天主教（按：陈老认为：唐代景教，‘为基督教入华之第一期’；元代也里可温（拜上帝之意）教，‘为基督教入华之第二期’。先是耶苏会有沙勿略者，谋传教中国，卒于广东台山县属之上川岛（一五五二）。至万历九年（一五八一），利玛窦来广东，先住肇庆天宁寺，学华语华文，服华服，后居韶州。万历二十三年，过赣至南京，又五年至北京，交结天下名士。……综论利氏生平，可分六项：（1）奋志汉学，（2）赞美儒教，（3）结交名士，（4）排斥佛教，（5）介绍西学，（6）译著华书。”（《陈垣学术论文集》第一集）

② 继袾宏之后批驳天主教的，还有圆悟著《辨天说》三篇，通容著《原道辟邪说》四篇，如纯著《天学初辟》九篇，普润辑之为《诛左集》。此外，智旭未出家前为居士时，也曾著《天学初征》、《天学再征》，批天主教。（参见陈垣《基督教入华史略》）

万亿天主中之一耳。余欲界诸天，皆所未知也；又上而色界诸天，又上而无色界诸天，皆所未知也。”以为天主教所讲的天主，在佛教看来，简直是渺小而微不足道的。袾宏用佛教的诸天说来批驳天主教的造物主——上帝，简直是文不对题的。袾宏又说：

> 又言天主者，无形、无色、无声，则所谓天主者，理而已矣，何以御臣民、施政令、行赏罚乎？（同上）

这是袾宏把上帝和皇帝等同起来了。用皇帝化的上帝，来批驳理性化的上帝，其实还是文不对题的。袾宏的结论是：

> 彼虽聪慧，未读佛经，何怪乎立言之舛也。（同上）

由于天主教徒“未读佛经”，所以“虽聪慧”而仍不免“立言舛”谬。这一结论反映出：一方面，袾宏把佛教看得高于一切；另方面，他对于天主教又毫不了解。

佛教的《梵网》经说：一切众生，皆宿世父母，杀生食肉，即杀、食自己过去的父母。天主教徒据此责难佛教徒说：这样，则人们也不应该实行婚娶，如果婚娶，那岂不是婚娶自己过去的父母吗？而且，也不应该置奴仆、乘骡马，因为那样，岂不又是奴役、乘骑自己过去的父母了吗？对此，袾宏在《天说二》里作出答复说：

> 《梵网》止是深戒杀生，故发此论。意谓恒沙劫来，生生受生，生生必有父母，安知彼非宿世父母乎？盖恐其或己父母，非决其必己父母也。若以辞害意，举一例百，则儒亦有之，礼禁同姓为婚，故买妾不知其姓则卜之，彼将曰：卜而非同姓也，则婚之固无害。亦曰：娶妻不知其为父母、为非父母，则卜之，卜而非己父母也，则娶之亦无害矣。……夫男女之嫁娶以至车马、僮仆，皆人世之常法，非杀生之惨毒比也。故经止云一切有命者不得杀，未尝云一切有命者不得嫁娶、不得使令也。如斯设难，是谓骋小巧之迂谈而欲破

大道之明训也，胡可得也。（第五册《竹窗三笔》）

这一反驳，可说是更加软弱无力的，根本未能驳倒对方论点。

在《天说三》里，袾宏又发表了如下一段议论：

> 复次，南郊以祀上帝，王制也。曰钦若昊天，曰钦崇天道，曰昭事上帝，曰上帝临汝。二帝三王，所以宪天而立极者也。曰知天，曰畏天，曰律天，曰则天，曰富贵在天，曰知我其天，曰天生德于予，曰获罪于天，无所祷也。是遵王制、集千圣之大成者，夫子也。曰畏天，曰乐天，曰知天，曰事天。亚夫子而圣者，孟子也。天之说，何所不足而俟彼之创为新说也。……（第五册《竹窗三笔》）

这是借助儒家的天说以批驳天主教的天说。“天之说，何所不足而俟彼之创为新说也。”这无异是说，我们国产的“天之说”，已经足够了，还用得着你们西洋人再来创立新的“天说”吗？这样的批驳，简直是幼稚可笑的。

至于第四篇《天说余》，则是引申《天说二》的内容，进一步强调“戒杀”的意义。这样的文章，用以宣扬佛教戒杀的教义固可，用以批驳天主教，则同样是没有什么说服力的。

综上所述，可以看出：袾宏的宗教感情是颇为丰富的，而他的思想却并不是那么丰富的。

二、真　可

1、行履

真可（1543—1603），字达观，晚号紫柏，俗姓沈，苏州吴江人，生于明嘉靖二十二年（1543）。少任侠，年十七，仗剑远游，途遇虎丘僧明觉，遂从出家。对此，真可本人亦曾言及之：“予受性豪放，习亦粗戇，一言不合，不觉毗裂火迸！自吴门遇觉公，弃书剑从剃染，而旧习亦为稍更。”（《紫柏尊者全集》卷一四《祭

法通寺徧融老师文》）还说："某本杀猪屠狗之夫，唯知饮酒啖肉、恃醉使气而已，安知所谓佛知见耶？不谓吴门枫桥雨中，承轮道人一伞之接①，雨渐而为甘露，……"（同上书《礼石门圆明禅师文》）年二十，受具戒。此后，游方各地，先至京师，参访知识；再"返都门，复潭柘古刹"（《紫柏尊者全集》卷首，德清《达观大师塔铭》）。并曾先后朝礼五台、峨嵋等佛教名山。真可誓志恢弘禅宗，但却不"出世"，不"开堂"（即不以一代"禅师"自居而领众传法）。"师终身不受人祈请出世，终师世亦无敢开堂受请者。"（《紫柏尊者别集附录》，陆符《紫柏尊者传》）与德清交最厚。"独与憨山清公为友。尝对谈四十昼夜。"（同上）后德清因事发配充军，真可力图营救。万历间，朝廷下令征矿税，中使乘机滋扰，真可亦图营救②。真可并曾"有志修国朝《传灯录》"（同上）。凡此三事，耿耿在怀。真可曾说："憨山不归，我出世一大负；矿税不止，我救世一大负；《传灯》未续，我慧命一大负。释此三负，当不复游王舍城矣。"（同上）

真可鉴于梵夹"大藏，卷帙重多，致遐方僻陬，有终不闻佛

---

① 德清《达观大师塔铭》称："年十七，方仗剑远游塞上，行至苏州阊门，天大雨，不前，值虎丘僧明觉，相顾盼，觉壮其貌，知少年不群，心异之，因以伞蔽之，遂同归寺，具晚飧，欢甚相得。闻僧夜诵八十八佛名，师心大快悦。侵晨，……即解腰缠十余金授觉，令设斋，请薙发，遂礼觉师。……"所谓"吴门枫桥雨中，承轮道人一伞之接"，当即指此。

② 据《明史·食货志五》记载："万历十二年，奸民屡以矿利中上心。……二十四年，……开采之端启，……于是无地不开。中使四出：……而奸人假开采之名，乘传横索民财，陵铄州县。……富家钜族，则诬以盗矿；良田美宅，则指以为下有矿脉。率役圄捕，辱及妇女，甚至断人手足投之江，其酷虐如此。帝纵不问。自二十年至三十三年，诸珰所进矿税银几及三百万两，群小藉势诛索，不啻倍蓰！民不聊生。"另据赵翼《廿二史札记》卷三五《万历中矿税之害》里记载："万历中，……言矿者争走阙下，帝即命中官与其人偕往，盖自二十四年始，其后，又于通都大邑增设税监。故矿税两监遍天下。……以故诸税监益骄，所至肆虐，民不聊生，随地激变。迨帝崩，始用遗诏罢之，而毒痡已遍天下矣！论者谓明之亡，不亡于崇祯，而亡于万历云！"可见当时开矿征税为害之烈。而真可也能忧心及此，表明他确是一位关心国事的僧人。

法名字者”（德清《达观大师塔铭》）。因此，“欲刻方册，易为流通”（同上）。并就此事“与太宰光祖陆公、司成梦祯冯公、廷尉同享曾公、冏卿汝稷瞿公等议”之，陆等“各欢然愿赞佐”（同上）。遂于万历十七年（1589）创刻于山西五台山，由弟子道开、如奇等人董其事；后又移至浙江径山续刻，而由嘉兴的楞严寺负责流通。所以，这部方册大藏经，称为《径山藏》，也称《嘉兴藏》。真可在《刻藏缘起》（载《紫柏尊者全集》卷一三）里，详细叙述了筹刻这部方册藏的经过。

万历三十一年（1603），十一月，“有蜚语曰《续忧危竑议》[①]者，引历代嫡庶废立之事（按：此说不确。因为该文内容，就是议论郑贵妃欲立己子福王为太子，并未“引历代嫡庶废立之事”），以讥刺郑贵妃欲夺嫡（按：万历二十九年十月，方立光宗常洛为太子）而立己子（福王常洵——神宗第三子）为太子；并刺神宗亦欲易太子。凡三百余言。为东宫作危语”（王颂蔚《明史考证捃逸》卷二一）。这就是《明史》（《郭正域传》等）所谓的《妖书》事件。“事发，上震怒，方大索”（陆符《紫柏尊者传》），“震动中外。时忌者乘白简劾师，师竟以是罹难”（德清《达观大师塔铭》）。在此之前，“门弟子皆知都下侧目师，相继奉书劝去”；弟子道开，且“刺血具书”（同上），劝真可即速离京。居士汤义仍，亦屡劝真可“须披发入山始妙”。真可则答复说：“屡承公不见则已，见则必劝仆须披发入山始妙。仆虽感公教爱，然谓公知仆则似未尽也。大抵仆辈，披发入山易，与世浮尘难。公以易者爱仆，不以难者爱仆，此公以故息爱我，不以大德爱我。……且仆一祝

① 据明人沈德符《万历野获编补遗》卷三《刑部》“癸卯妖书”条记载，该文正题为《国本攸关》，副题是《续忧危竑议》。落款为“万历三十一年吏部都给事中项应祥撰。四川道御史乔应甲书”。《野获编补遗》并备录了该文全文，还作了分析、评论。可以参阅。

发后，断发如断头，岂有断头之人，怕人疑忌耶？”（《紫柏尊者全集》卷二三《与汤义仍书二》）执意要“与世浮尘”，所以迟迟不肯离京。一个和尚，令人“侧目”，招人“疑忌”，其间固有妒之者，但真可招忌，决非无因。终因牵连《妖书》事件而被逮入狱，也决非偶然。①《东厂缉访〈妖书〉底簿》里，记载了东厂特务暗中监视真可行踪、以及真可入狱后的一段审讯记录，在佛教史上，这是很难得的历史资料，现备录于下，以供参考：

万历三十一年，十一月二十日申时，东厂番役（按：番役，即东厂的特务太监）李泰等报到：僧人达观，由崇文门内观音寺起身，骑坐黑驴一头，带徒僧二人、俗人一名，到于北安门处观音庵住歇；五鼓出阜城门，去讫。

十二月初一日，办事李继祖等，访得达观在西山檀（潭）柘寺潜住；西司房办事吴应斗拿获锦衣卫候审。

初二日，王之祯②令校尉将达观带到西司房，当厅问说：你是个高僧，如何不在深山修行？缘何来京城中，交结士夫，干预公事？有达观回说：明公说的是，我也欲要远去，今在西山暂住，我心中原无别事，今既遭遇，是我前世业障。

初三日，王之祯问：达观！你是那里人？为何造作《妖书》？达观回说：贫道是苏州府吴江县人，自幼出家，于万历元年来京，受圣上无量之恩，那有此事。”苍苍在上，若有一字，即该万死。之祯问：康御史③按（按，念搜，搜索奸人

① 据沈德符《万历野获编》卷二七《释道·紫柏祸本》的记载（该书记载真可因交结权贵而招忌、致祸的内情颇详），真可在致友人书中曾经讲到：“慈圣太后欲建招提见处，而主上靳不与，安得云孝！”是真可公然对神宗皇帝表示不满。神宗看到这封信之后，“大怒，狱事遂不可解”。沈书还说：“紫柏得罪，亦以交通禁掖，遂不免于死。”（同上书《憨山之谴》）

② 王时为缇帅。

③ 即巡城御史康丞扬（辽汉）。

之意）出你与沈令誉书，立心要远而大。书内怎么说？达观回说：因为德清与耿一兰争海印寺，造下业障，贫道将此书与沈令誉，托牌子官阎鸾，未曾举行。之祯问：你书内如何将穆宗皇帝称夫？你虽方外人，亦是朝廷臣子，这是你不省事处。达观回说：贫僧止以五伦内所据写之，只是教人学好，并不敢有一字为非。之祯说：恃着你有学问，造作《妖书》，你不肯实招，令校尉将手扭开，将手指拶一拶，敲一百下。达观回说：这样事情，不是贫僧做的。之祯又问：你为僧，只合居山谷修行，是你本等，你来京，所干何事？达观回说：贫僧因化藏经，并修《高僧传》、《续灯录》，因此来京暂住。

又，沈令誉供：系吴江县人，先年在籍投拜，被参问绞监，故僧人达观为师。万历三十年六月，以行医来京，比达观先已在京，朝夕相往，计议救援德清张本，及纠结月清、戒山等谋进佛牙。云云。（《紫柏尊者别集附录》）

从王之祯的问话中，使人们知道，真可在“京城中”，不仅“交结士夫”，而且“干预公事”。《明史·郭正域传》里，也曾谈到《妖书》事件，说：“俄而《妖书》事起，……乃先捕僧人达观、医者沈令誉等。……数日间，锒铛旁午，都城人人自危。”而且也谈到了“达观亦时时游贵人门”。看来“只合居山谷修行”、却“不在深山修行”而偏偏“来京城中”的真可，由于“交结士夫”、“游贵人们”而招来忌嫉，终于牵连进宫廷内部的权势之争而身陷囹圄，备受拷讯，愤死狱中。① 死后，暴尸六日②。然后方才“徒身浮葬慈慧寺外”（德清《达观大师塔铭》）。一代名僧，如此结局，也够凄惨的了。

① 《明史·郭正域传》说是“达观拷死”。据佛教史料记载，则属自尽。

② 陆符《紫柏尊者传》称：“师化后，待命六日，坐风露中。”

真可死于明万历三十一年（1603），年六十一。死后，德清为撰《塔铭》陆符撰《传》，董其昌、钱谦益等人也都有文字颂赞真可①。真可著作，被辑为《紫柏尊者全集》（以下，止称《全集》）三十卷（署款为“明德清阅”）②；钱谦益又“纂阅”《紫柏尊者别集》四卷、《附录》一卷。德清在《紫柏老人集序》里说：“……今去楚石二百余年，有达观禅师出，当禅宗已坠之时，蹶起而力振之。……如李陵之血战，纵张空拳，犹挥驻日，虽未犁庭扫穴，而一念孤忠，与啮雪吞毡者，未可以死生优劣议也。真末法一大雄猛丈夫哉。然师赋性不与世情和合，至老见客未效一额手。虽未踞华座，竖槌拂，然足迹所至半天下，无论宰官、居士，望影归心、见形折节者，不可亿计。……”（《全集》卷首）给真可以很高的评价。钱谦益在《紫柏尊者别集序》里说：“……二百年来，传灯寂蔑，尊者挺生东吴，气宇如王，蹴踏天下，……实有关于国运隆替、法运废兴，未可以凡心世智妄为比量也。……”（《紫柏尊者别集》卷一）评价亦颇不低。智旭称赞真可其人为“踞地狮子，透网金鳞”；真可“法语，精悍决裂，犹足令顽夫廉，懦夫立”。（《灵峰宗论》卷五之二《与韩茂贻书》）评价尤为崇高。

2、思想

明人顾仲恭在其《跋紫柏尊者全集》一文里说：“以予耳目所及，如达观可大师，真末法中龙象也。读其书，想见其志气雄爽，为人真切。最可敬者，不以释迦压孔老，不以内典废子史。于佛

---

① 董其昌在其《紫柏尊者达观可大师像赞》中称：“有大医王，治痴暗病，……为法忘身，高提祖印。”（见《紫柏尊者全集》卷首——《续藏经》第一辑第二编，第三十一套第四册第三一三页）自称“私淑弟子”的钱谦益则说：“奸邪小人，快心钩党，欲借大师为一纲，斩艾贤士大夫之异己者，遂不惮杀阿罗汉，造弥天积劫之业”（见《紫柏尊者别集附录》——同上书第三十二套第一册第七五页）。

② 《明史·艺文志四》著录“真可《紫柏老人集》十五卷”。另，《明史·艺文志三》著录“真可《紫柏语录》一卷”。

法中，不以宗压教，不以性废相，不以贤首废天台。盖其见地融朗，圆摄万法，故横口所说，无挂碍，无偏党，与偎墙倚壁、随人妍媸者，大不侔矣。其于石门《文字禅》、东坡《禅喜集》，称之不去口。盖'此方真教体，清净在音闻'，欲以文字般若作观照、实相之阶梯，不妨高抬慧业，诱掖利根，则又此老之深心密意也。"（《紫柏尊者别集·附录》）顾氏之言，可说是对真可思想的概括。下面，即根据真可《全集》、《别集》的材料，略为评介真可的思想。

其一，强调文字的重要作用。

> 释迦文佛，以文设教，故文殊师利以文字三昧辅释迦文。……岂"此方真教体，清净在音闻"欤？若文字三昧不以音闻为体，是犹花不以春为神，岂真花也哉？盖文字根于音闻，音闻根于觉观，觉观又根于无觉无观者。佛意欲一切众生，因有分别心入文字三昧。……即此观之，凡佛弟子，不通文字般若，即不得观照般若；若不通观照般若，必不能契会实相般若。实相般若，即正因佛性也；观照般若，即了因佛性也；文字般若，即缘因佛性也。今天下学佛者，必欲排去文字，一超直入如来地，志则高矣，吾恐画饼不能充饥也。且文字佛语也，观照佛心也，由佛语而达佛心，此从凡而至圣者也。……若然者，即语言文字如春之花，或者必欲弃花觅春，非愚即狂也。（《全集》卷一《法语》）

以释迦"以文设教"为论据，强调"文字三昧"的重要；并由此得出结论说，"凡佛弟子，不通文字般若"，即不能最终"契会实相"而证"正因佛性"。对于文字的重要作用，强调到至关重要的地步。

> 夫般若有三种，所谓文字般若，观照般若，实相般若是也。又，此三般若，名三佛性：缘因佛性，了因佛性，正因

佛性是也。嗟呼！娑婆教体，贵在音闻，有音声然后有文字，有文字然后有缘因佛性；有缘因佛性，然后能熏发我固有之光，固有光开，始能了知正因佛性，在诸佛不加多，在众生不加少。（同上书《法语·示觉声持〈金刚经〉》）

三种般若，系佛教通义；三因佛性，乃某些宗派（例如天台宗等）的说法。他们根据《涅槃》等经，立三因佛性：正因佛性，即指人人本具的真如佛性；了因佛性，系指能够照了此真如佛性的智慧；缘因佛性，系指能够助发智慧、悟证真如的各种善缘。严格说来，只有第一种，可称佛性；第二、第三种，只是能够了悟、助发契证佛性的条件和外缘，它们本身，并非佛性（如称佛性三因，倒还有些道理）。真可袭用三因佛性之说以配三种般若，其用意，仍在于强调“文字般若”的重要。

“此方真教体，清净在音闻。”（按：这两句话，出于《楞严经》）音闻，即文字三昧也。此三昧又名文字般若，又名缘因佛性。如刻藏之举，正所谓缘因佛性耳。……此娑婆世界，非以文字三昧鼓舞佛法，法安可行！（《全集》卷二四《与吴临川始光居士书四》）

在现今这个世界上，如果不“以文字三昧鼓舞佛法”，佛法就难以流行。文字之与佛法，关系竟是如此的重大。

……初祖东来，应病投剂，直指人心，不立文字。后之承虚接响、不识药忌者，遂一切峻其垣而筑文字于禅之外，由是，分疆列界，剖判虚空。学禅者，不务精义；学文字者，不务了心。夫义不精，则心了而不光大；精义而不了心，则文字终不入神。……盖禅如春也，文字则花也。春在于花，全花是春；花在于春，全春是花。而曰禅与文字有二乎哉？故德山、临济，棒喝交驰，未尝非文字也；清凉、天台，疏经造论，未尝非禅也。而曰禅与文字有二乎哉？逮于晚近，更

相笑而更相非，严于水火矣。（《全集》卷一三《石门文字禅序》）

文字与禅，一而二，二而一，不可偏非。

……即文字语言而传心，如波即水也；即心而传文字语言，如水即波也。……故石门以《文字禅》名其书。文字，波也；禅，水也。如必欲离文字而求禅，渴不饮波，必欲拨波而觅水，即至昏昧，宁至此乎？（《全集》卷一四《礼石门圆明禅师文》）

求禅而不能离文字，文字与禅，关系非浅。尽管晚唐（尤其是宋）以来，禅僧们都在大搞《语录》以至《灯录》，把“不立文字”的禅宗，演变成了“不离文字”的禅宗，但是，却都还不曾从口头上（笔管下）正面宣扬文字对于佛教、对于禅宗的重要作用；北宋惠洪，虽然以《文字禅》名其书，但其用意，也只是表示他的著作只不过是一种“文字”之“禅”，而非真禅，他更没有像真可这样，大声疾呼地强调文字的非常重要的作用。这是因为，那个时候，禅风尚盛，尽管禅僧们实际上已在那里搞文字禅，但是，较之参究，文字还被看成是一种末枝，所以并没有出来强调它。到了明代，宗门早已今非昔比，棒喝失灵，机锋无用，原来的那一套，已经不起作用，于是，文字的重要性便日益突出起来，甚至连“话头”、“禅机”这种只可意会、不可言说的东西，也都成了可以正面讲解的题目。真可之如此地强调文字的重要作用，正是一种时代的反映。它表明：到了明代，即使禅宗，也不能不依靠语言文字来传播了，更何况佛教的其他各宗。而文字作用的被突出，被强调，正反映出佛教的没落和禅宗的途穷。

其二，“佛法大患”，在“七大错”。

比来佛法大患，患不在天魔外道，患在盲师资七大错耳。

一者，以为禅家古德机缘可以悟道，悟道断不在教乘上。我

且问你：安禅师读《楞严》破句悟道，永嘉看《维摩经》悟道，……你谓唯禅家机缘可悟道，教乘不可悟道，岂非大错？二者，以为知见理路障自悟门，道不从眼耳入，须一切屏绝，直待冷灰豆爆，发明大事，始为千了百当，一得永得。我且问你："当世黑（僧）白（俗）中，谁是有知见理路者，你若果检点得一个半个出，我也不管他悟道不悟道，敢不惜之，只恐亦不多得。……尚未学爬，先学走，岂非大错？三者，以为念佛求生净土，易而不难，比之参禅、看教，唯此著子最为稳当。我且问你：净土染心人生耶？净心人生耶？半净半染人生耶？全净心人生耶？若染心人可生净土，则名实相乖，因果离背。若半染半净生净土者，吾闻古德有言：若人临终之际，有芥子许情识念娑婆世，断不能生净土。若全净心生者，心既全净，何往而非净土，奚用净土为。如是以为念佛一著子能胜参禅、看教，岂非大错？四者，有等瞎公鸡，闻真鸡啼、假鸡啼，皆仿效作种种声，以为动念即乖本体，思量便落鬼家活计，况复有言乎？我且问你：此等见识，为是解？为是行？解则何乖动念？何病思量？古人曰：思之思之，鬼神将通之，非鬼神通之，心开而明也。思量何伤？观音闻思修三慧，熏化一切，你偏以思量为病，岂非大错？五者，人生未必无欲，有欲能制而弗随，非贤者不能；又有纵而不制者，颇藉多生慧种稍涉猎教乘，或得一知半解，即眼空一切，以为古人造理，不过如此，本来无事，何必别参。于逆顺境风之中，又东飘西荡，作不得一毫主宰。我且问你：古人见得即用得著，你这般没头脑，即见得用不得，尚未梦见，敢无惭无愧，莽撞说大话，徒招苦报，岂非大错？六者，三教中人，各无定见，学儒未通，弃儒学佛；学佛未通，弃佛学老；学老未通，流入傍门，无所不至。我且问你：你果到孔

孟境界也未？若已到，决不作这般去就；若未到，儒尚未通，安能学佛？佛尚未通，何暇学老？又有一等人，谓佛家道理，先是义利关头，便见不明白，何况圣道；且其书汪洋汗漫，卒不能摸其边徼，不如各守己道，却不省事。我且问你：你悟佛心否？若悟佛心，心自无疑，无疑则无悔，无悔即入信。今你不愧自己天几浅陋，反疑佛经，岂非大错？七者，在家出家之人，较唐宋黑白，天渊不同。唐宋时人，若裴休、苏轼，于宗教两途，并皆有所悟入；或一句一偈，赞扬吾道，犹夜光照乘，千古之下，光不可掩，粲然与佛日争明。……非真得佛心者，孰能臻此。至本朝，自宋濂以来，能以语言文字赞扬吾道者，不道全无，敢谓亦少。……又，今之僧俗，……亲师访友，以情识求道，岂非大错？……（《全集》卷三《法语》）

这“七大错”，不仅涉及到佛教内部的禅、教、净土，而且还涉及到儒、释、老三教，内容可谓相当庞杂。真可认为，由于有此“七错”，所以给佛教带来“大患”；要想使佛教免除“大患”，必须消除“七错”。但是，真可虽然感慨良深地摆出了给佛教带来“大患”的“七大错”，却未能提出任何消除这“七错”的有效办法，而只是在末了无可奈何地说道：“如是七错，我也是趁口胡说，不知黑白、贤豪以为如何？”（同上）“七错”既然无法消除，“大患”自也难以摆脱。这是历史发展的必然，真可也是无可如何的。

其三，和会禅教、性相。

宗、教虽分派，然不越乎佛语与佛心。传佛心者，谓之宗主；传佛语者，谓之教主。若传佛心有背佛语，非真宗也；若传佛语不明佛心，非真教也。故曰：依经解义，三世佛冤；离经一字，即同魔说。（《全集》卷六《法语》）

心、语既不相违，宗、教自应融通。

凡学佛，性宗通而相宗不通，当迷于相似般若路头；二宗通而禅宗不通，如叶公画龙，形容龙之态状，宛若真者，然终不能致雷雨耳。于相似般若路头不辨清楚，不免牵诸外典，附会佛书。且性宗一味虚豁灵彻，尘劳中人，少挹波澜，怀抱便觉超放，即如读《庄子》一般，令人心魂游扬浊世之表，于此灵豁快活处受用了。若以为极则，永不求进，凡见善知识敲打处，便以为生事。此病不消，到底成天然外道去也。于治习路头罔然不辨好恶者，良以相宗不通，八识混淆，不知何识是现量，何识是比量，何识是非量，何识兼带三量，转何识为智，日用逆顺境上何识作观。既不知转识成智阶梯，饶你于性宗七通八达，只是画饼充饥，安能得饱。于禅宗未能究竟，则云门打杀佛喂狗子、南泉斩猫儿等机缘，纵十地菩萨，闻此等差事，亦不免生大疑怖。……又，相宗之书，无有通变师承，学一分加一分系缚，故于性宗、禅宗上和会不来；若于相宗精了，即一切外书，亦总是佛法。故古人云：若人识得心，大地无寸土。寸土尚无，外书非心而何！（《全集》卷七《法语》）

真可如此地推重相宗（关于真可对于相宗的见解，下文还要谈到），这对于那些以禅、性二宗自重的僧人们说来，是颇为少见的，也是非常难得的。真可之所以会有这种见解（与真可同时的德清和稍后一些的智旭，也有此种见解，详见下文），乃是由于他感觉到：禅、性二宗的那种笼统颟顸的学风，日益暴露出它们的弱点和漏洞，为了弥补不足，就须要以条理分明、富有思辨哲学特点的法相宗来作补充才行。不过，法相宗毕竟过于支离、繁琐了，所以，尽管有真可（德清、智旭）等人的推崇，以至亲自出面对相宗的某些教义进行诠释（详见下文），但终究未能使相宗“起死回生”，较之佛教其他各宗，相宗更是在日益没落下去。这也是历史

发展的必然，是不以人们的意志为转移的。

戒贤，即唐奘师得法师也。戒贤传弥勒之宗，其宗谓之法相宗。若天台、清凉，西土马鸣、龙树，皆谓之法性宗。法相如波，法性如水。后世学者，各专其门，互相排斥，故波之与水不能通而为一。此曹皆以情学法者也，非以理学法者也。……波即水，所谓极数而穷灵；水即波，所谓穷灵而极数。极数而穷灵，则法相法性之波也；穷灵而极数，则法性法相之水也。……故曰性宗通而相宗不通，事终不圆；相宗通而性宗不通，理终不彻。……纵性相俱通而不通禅宗，机终不活。……（《全集》卷一四《礼石门圆明禅师文》）

真可既以波、水比文字与禅，又以波、水比相性。说文字如波、禅如水，固然是可以的；而把相宗也比做波，恐怕相宗中人就不一定会同意。因为，相宗讲的，并不光是事相，他们同样也讲菩提、涅槃以至真如、佛性等等；尽管他们的讲法与性宗的讲法有所不同，但他们毕竟也是讲这些解脱之道和解脱境界的。前面，真可把相宗抬得满高；这里，却又把相宗给降低了。这反映出，在真可的思想深处，毕竟还是更为重视神与性宗的。（顺便指出：把龙树的学说也说成是“法性宗”，这虽然曾经是佛教思想史上的一种通说，但是，严格说来，并不确切。因为，龙树之学，是“空宗”，而“空宗”同“性宗”，则是有着性质上的区别的。）当然，真可主张和会禅教、性相，终究表明了他的视野是更为广阔一些的。

其四，佛门非“空门”。

娑婆世界与十方众生世界，皆根于空，空复根于心。故经曰：“空生大觉中，如海一沤发，有漏微尘国，皆依空所生。”第众生胶固于根尘之习，久积成坚，卒不易破，故诸佛菩萨先以“空”药，治其坚“有”之病。世之不知佛菩萨心者，于

经论中见其炽然谈空，遂谓佛以空为道，榜其门曰“空门”。殊不知众生“有”病若愈，则佛菩萨之“空”药亦无所施；空药既无所施，又以妙药治其“空”病。然众生胶固根尘之习，虽赖空药而治，“空”病一生，苟微佛菩萨之妙药，则空病之害，害尤不细。世以佛门为“空门”者，岂真知佛心哉！……（《全集》卷一《法语》）

世人确实多以佛门为“空门”。所以，士大夫之信佛者，即被目之为“遁入空门”。真可对此，提出异议，认为这是由于不知“佛心”而产生的一种误会。真可认为，佛教讲“空”，是为了治疗“有”病；“有”病既除，“空”药便“亦无所施”。如果再患上“空”病，则其为害更甚于“有”病。真可的这种见解，在佛教（空宗除外）说来，自然是言之有据的。例如相宗，就被称为“有宗”。其实，不仅相宗，就是天台、贤首以至禅宗，都不是单纯讲空的，无宁说他们都是讲“有”的——按照贤首宗的话来说，是讲“真空妙有”的；所谓“妙有”，其实就是“真有”。诸如天台宗的“一念三千”，贤首宗的“一真法界”，禅宗的“明心见性”，等等，都不是空无所有的。不过，以往的僧人们，尽管“行在有中”（其实也是“心在有中”），但为了表示清高、超脱，他们总还是要“口中说空”的。像真可这样，能够率直地说出佛门并非“空门”，这在佛教思想史上说来，确实还是不多见的。佛门并非“空门”，在佛教理论上说来，是言之有据的；在佛教实践上说来，是符合实际的。真可可谓敢于直言的一位名僧。

其五，万物唯心。

夫万物皆心也。以未悟本心，故物能障我，如悟本心，我能转物矣。是以圣人促万劫为一瞬，延一刻为千古。散一物为万物，如片月在天，影临万水也；卷万物为一物，如影散百川，一月所摄也。此非神力为之，吾性分如是耳。（《全

集》卷一〇《法语》）

在这里，真可提出了“万物皆心”的唯心主义命题。按照这一命题，世界万物，不是独立的客观存在，而都是由本心变现的。所以，时间，可以随意长短；万物，可以随意卷舒。心是主宰，是本原，而世界万物，都不过是这颗奇异的心的一些幻影而已。

有形而最大者，莫过乎天地；无形而最大者，莫过乎太虚；包诸有无而最大者，莫过乎自心。……

夫形者，心之影；……

何物非心哉？但因分别而心成物耳；直不分别，物物皆心也。（同上）

心量之大，超天地，逾太虚；凡有形者，皆心之影；因有分别，心而成物；若无分别，“物物皆心”。一句话：因心有物，举物皆心。

天地可谓大矣，而不能置于虚空之外，虚空可谓无尽矣，而不能置于吾心之外。故以心观物，物无大小；以物累心，心不能觉。惟能觉者，始知心外无物。故曰：诸法无法体，我说唯是心（《全集》卷九《长松茹退》①）

---

① 《长松茹退》，是真可的一部笔记体的著作，收入《全集》第九卷（在《全集》第九卷里，除《长松茹退》外，还有一部篇幅更短一些的《义井笔录》，体例略同）。长松，就是真可住的长松馆。真可在《长松茹退序》里说：“……浔阳有匡石子者，谓憨憨子曰：石兄来慈，构长松馆于此，有年数矣。……”（《全集》卷九）在《长松馆记》里又说：“长松馆，在浔阳城中，其地有隐然之势。馆去庐岳不远。”（《全集》卷一四）所以叫《长松茹退》者，真可在《长松茹退序》里说：“……其所著书曰《茹退》者，乃自贬，非暴耀也。……譬如牛马，不能力耕至远，枉费水草之余，唯所退者存焉耳。名其书曰《茹退》，不亦宜乎？”陈垣《中国佛教史籍概论》卷六“《长松茹退》二卷，明释真可撰”条里，对此也有记载：“……书为笔记体。长松者馆名，在浔阳城中高处，……。万历二十一、二年间，江州孝廉邢懋顒、懋学兄弟，馆紫柏于此，而问道焉。紫柏遂为草此篇。凡百十有九章（按：所谓章，其实只不过是一些节、段；因为该书只分节、段，并未分章），出入释老庄列之间，自以为无当，目曰《茹退》。茹退……牛粪也。”《明史》误“憨憨子”为“憨山”，所以《艺文志三》误把《长松茹退》二卷著录为德清著作。另智旭《灵峰宗论》卷六之一《净信堂初集自序》中有谓：“夫羯羊茹退，物之至贱，隔日疟者，塞之便痊。……予言无似，安知不可与羊矢同奏功乎？”是则羊粪也叫“茹退”。

由于“不觉”，虚妄地认为心外有物；一旦“觉”悟，便知“心外无物”。“心外无物”，是和“万物皆心”的含义完全相同的唯心主义命题。但心有两种：

> 心不自有，因境而有，此六尘缘影之心也。如此心不能查考彻了，则本有灵明之心终不现前，譬如浮云未净，青天不露。（同上书《义井笔录》）

“万物皆心”或“心外无物”之“心”，在这两种心中（即“六尘缘影之心”和“本有灵明之心”）是属于哪一种心呢？它是后者而不是前者：

> 夫自心者，圣贤由之而生，天地由之而建，光明广大，灵妙圆通，不死不生，无今无古，昭然于日月之间，即之而不可入，离之而不可遗，在眼而见，在心而知；境未对时，圆满独立，百工得之而技精，圣人得之而道备，不难而易见，触事而冥契。……夫至重者，自心也；开明自心者，佛学也。（《全集》卷一三《栖霞寺定慧堂饭僧缘起》）

可见，真可所“唯”的心，并非常人所讲的心，也就是，并非只是作为主观现象的心，它是圣贤之本，天地之源，“灵妙圆通”，不可思议。而佛学，便是“开明自心”之学。因此，真可又得出结论说：

> 佛法者，心学也。（同上）

称佛教为“佛学”，这在佛教思想史上说来，已颇带有学术气味了；而称“佛法”为“心学”，就更加带有显明的儒化痕迹。可以看出，思想颇为庞杂的真可，也是深受陆王心学的影响的。“佛法者，心学也”这一命题，便清楚地反映了这种影响。

从上述几段文字中，可以看到，就世界观说来，真可是一位真心一元论者，也就是真如缘起论者。这是除唯识宗以外佛教其他各派的共同思想，而真可，也承继了这一思想。虽然以上这些

论述，还不够系统，还只是一些片断，但是，在表达真心一元论——真如缘起论的世界观这一根本之点上，大体还是说清楚了。

其六，泛论理、性、情、心。

> 夫理，性之通也；情，性之塞也。然理与情而属心统之，故曰心统性、情。即此观之，心乃独处于性、情之间者也。故必悟，则情可化而为理；心迷，则理变而为情矣。若夫心之前者，则谓之性；性能应物，则谓之心；应物而无累，则谓之理；应物而有累者，始谓之情也。……心之为物，不可以内外求，不可以有无测。内求，不免计心于身内；外求，不免计心于身外；有求，则不免计心于声色形骸；无求，则不免计心于寂灭虚空。如是求悟心者，皆不善求者也。故曰离心意识参！……（《全集》卷一《法语》）

真可关于理、性、情、心的这种议论，完全是程朱的语言。在这里，又可以看出，真可的思想也是颇为儒化的。不过，这些议论，也还存在着逻辑上的漏洞。例如，心既然是“统性、情”的，那末，心自然是根本的。顺便指出，按照信守真心一元论这一观点的佛教各派的思想教义说来，心与性，名异而实同，所谓“真心”、“实性”（或“法性”、“佛性”等等），原是一个东西，用真可的话说来，这就是圣贤之本，世界之源。而真可关于心、性的上述议论，却是与这一教义不相符的，而完全是程朱理论的一种模拟；而在这种模拟中，又存在着漏洞：一方面说，“心统性、情”；同时却又说：“心之前者，则谓之性”。按照前一说法，心是根本的；而按照后一说法，则性是根本的。这种思想矛盾的出现，主要是由于当真可模仿宋儒而议论心、性时，便不可避免地要偏离佛教的基本观点；而宋儒的东西，在他的思想中扎根并不太深，佛教的东西，则总还在时时地影响着他。（性在心前，便是这种影响的反映。因为，“确切”一点的说来，心，只是有了凡圣等主体

世界之后才有的，在此之前，则只能说是有“性”，而不能说有“心”。）佛教思想的固有影响，宋儒思想的外来干扰，两者交错在一起，就必然产生上述这种矛盾现象。但是，归根结柢，佛教思想在真可的头脑中终究还是要起支配作用的。所以，尽管前面的议论看起来颇为儒化，而末尾仍然要归结到“离心意识参”。“离心意识参”，它表明了真可毕竟是一位不同于宋儒的禅者。

> 夫情未变之初谓之心，心之前谓之性。性体本具明静二德，以性体无外，不能自觉，故强照生，强照生则明静之德变而为昏动矣。昏动既作，则万法生焉，而变化莫穷也。故名无知觉者谓之依报，谓之器界；有知觉者谓之正报，谓之众生。此自本而末也。（《全集》卷四《法语》）

在这段文字里，虽然仍存在着逻辑混乱（例如“性体无外”，为什么就“不能自觉”）和用词生硬（例如什么叫做“强照”），但是，真可的那种唯心主义观点，还是大体表达出来了。这就是，他除重复了上述的“心前谓性”的论点之外，更重要的，是他在这里讲述了真性为世界本原，真性派生世界万物的唯心主义的道理：体本明静的真性，由于一念“昏动”而派生出了“变化莫穷”的“万法”；在这“万法”之中，有两大类：一类是“无知觉”的，叫做“依报”、“器界”，这就是客体世界；一类是“有知觉”的，叫做“正报”、“众生”，这就是主体世界。这就是说，包括主、客体世界在内的整个客观世界，都是由这个不可思议的真性派生出来的，没有它，就没有世界。这也就是“万物皆心”、“心外无物”那一命题的具体内容。在这里，真可又用不同的语言，表达了同一的思想——真心一元论的唯心主义的思想。

以上，算是真可的思想泛论；以下，则是专谈各宗和某些经典教义的。

其七，谈唯识宗教义。在真可著作里，比较集中的谈论唯识

宗教义的，共有四篇东西：《八识规矩》，《唯识略解》（以上，《全集》卷一二），《阿赖耶识四分略解》，《前五识略解》（以上，《别集》卷一）。下面，根据这几篇著作，粗略地检阅一下真可关于唯识宗的见解。

《八识规矩》，其实是真可对于《八识规矩颂》所作的注释，据说，玄奘糅译完了《成唯识论》之后，为了概略讲述八个识各不相同的性能、作用等特点，又把八个识分为前五识、第六识、第七识和第八识的四类，每一类都用三个偈颂（每颂四句，每句七字）来概括它的“规矩”，这就是《八识规矩颂》，八识共有十二个偈颂。入明以后，僧人们纷纷为《八识规矩颂》作注释①，真可的《八识规矩》，便是其中的一种。这里，且举真可对于第八识的第二颂所作的注释，以见一斑：

浩浩三藏不可穷

能持种子不失曰能藏，受染净等熏曰所藏，七识执为我曰执藏。三藏体用深广，故凡、小不达。

渊深七浪境为风

八识如澄湛之渊，由前七个识拢前境为风，兴起波浪耳。

受熏持种、根身、器

此识能受前染净熏，能持根身、器界种子。根是六根身②，为内世界；器为外世界。

去后来先作主公

---

① 计有：普泰的《八识规矩补注》二卷，明昱的《八识规矩补注证义》一卷，正诲的《八识规矩略说》一卷，真可的《八识规矩》（实为《八识规矩颂释》）一卷，德清的《八识规矩通说》一卷，广益的《八识规矩纂释》一卷，智旭的《八识规矩直解》一卷，行舟的《八识规矩浅说》和《八识规矩颂注》各一卷，性起的《八识规矩论文》一卷。

② 此说不确。唯识宗所讲的第八识的“相分”之一的“根身”，指的是眼、耳、鼻、舌、身的“五根身”（《唯识》称为“诸色根”），属于物质部分；第六“意根”，即第七识，属于精神，并非“色根”。

惟此识为总报主。（《全集》卷一二《八识规矩·第八识》）

从这些解释中，可以想见，真可对于唯识教义，多少还是有些了解的。可是，真可在《唯识略解》和《阿赖耶识四分略解》中对于"四分"的解释，可就非常离辙了。例如，他在《唯识略解》中说：

……然识有八种，有心王、心所之殊，苟非智慧空灵，思量妙绝，岂易窥其庭哉？阿赖耶识等，大略穷其所由生，直以真如照极反昧（"照极反昧"！这可说也是真可的一种新颖见解），生灭与不生灭和合，谓之证自证分。即如醒人，忽尔昏作，人语虽闻，而不能了了。谓之醒耶？又不能了了；谓之昏耶？人语又闻。此之谓昏醒相半、迷悟之关也。此等时节，有人唤之，则昏随醒矣；不唤，则醒随昏矣。醒既随昏，而外不能了境，又不作梦，惟昏然而已，谓之自证分。此等时节，位无能所，冥然独存也。少顷，顿梦种种悲欢苦乐，据能观而言，谓之见分；即所观之，所即相分。……此四分乃八识之本，故有志于此宗旨，不可不留神焉。四分通彻，则八识之纲，思过半矣。

夫八识四分，乃相宗之纲骨也。阿赖耶识、末那识、分别识、眼耳鼻舌身五识，谓之八识；证自证分、自证分、见分、相分，谓之四分。究本言之，八识四分，初无别体，特以真如随缘，乃成种种耳。夫真如随缘之旨，最难明了，良以真如清净，初无薰染，如何瞥起随缘耶？于此参之不已，忽然悟入，所谓八识四分，不烦少检唯识之书，便能了了矣。（《全集》卷一二①）

① 载于《紫柏别集》卷一里的《阿赖耶识四分略解》。内容与上述引文完全相同，避免重复，不再征引。

“四分”说，是唯识宗的认识论，是唯识思想的一个重要组成部分。而在这里，真可却把它给完全曲解了。特别是，真可竟然把唯识宗的四分说同“真如随缘”论思想拉扯在一起，说什么“八识四分，初无别体，特以真如随缘，乃成种种耳”。这简直是异常荒谬的了！因为，唯识宗是坚决反对“真如随缘”论思想的，真可硬把唯识宗所坚决反对的思想强安在唯识宗的头上，实在是张冠李戴的拙劣作法。而他对于唯识四分的“略解”，简直是一种粗暴的篡改。在佛教各宗中，只有唯识宗是具有比较严密的逻辑体系的，它的每一个逻辑范畴，都有特定的含义和界说，不能混淆，更不能随意乱说。真可本人，也看到了“惟相宗名义数多，若非心智妙密，委曲精搜，实未易明也”（同上）。但他上述对于“相宗名义”的“略解”，却反映出他对于这些“相宗名义”并未真的“委曲精搜”，而只是笼统颟顸的信口乱说一通。他甚至使用禅僧口吻，颇为自是地说什么“于此参之不已，忽然悟入”，那末，对于“所谓八识四分，不烦少检唯识之书，便能了了矣”。把唯识宗的严密教义，也看成为禅宗的“话头”一般，只要能够“参悟”，用不着再去看什么唯识宗的书，“便能了了”。这简直是天大的误会！殊不知，唯识宗的教义，绝不同于禅宗话头；禅宗话头，可以（也只能）去“参”，而唯识教义，却只能依据唯识宗的典籍去刻苦钻研，方才有可能正确地了解它的真正意义。真可想用“性宗”以至禅宗那一套思维方法和笼统见解，去理解、诠释“相宗”教义，到头来只能是下笔千言，离题万里。真可以为“四分通彻，则八识之纲，思过半矣”，而从上述真可对于四分的“略解”中看来，真可对于“四分”并未“通彻”，因而他对于“八识之纲”（故且不论这句话是否确切），远远没有“思过半”哩！当然，真可对于唯识教义的这种误解、曲解，并不是偶然的，而是有其主、客观原因的。客观原因，是文献不足。当时，唯识宗的一些重要著述

(例如窥基的一些著述)，仍多佚失无存，因而学唯识者对于唯识宗的一些重要教义就不容易理解。他人如此，真可亦然。主观原因，则是由于真可脑子里装的那些“性宗”以至禅宗的先入之见，真可以这种模式去理解唯识宗，唯识宗也就变成了同“性宗”以至禅宗差不多（甚至完全一样）的东西了。这种情况，在当时说来，可说是一种通病，非独真可为然。

其八，谈《华严》和华严宗的“四法界”。

> 夫《华严》大典，虽文丰义博，实雄他经，然其大义，不过四分四法界而已。一念不生，谓之理法界；一念既生，谓之事法界，未生不碍已生，已生不碍未生，谓之事理无碍法界；如拈来便用，不涉情解，当处现成，不可以理求之，亦不可以事尽之，权谓之事事无碍法界。行者能信此、解此、行此、证此，总谓之四分也。……（《全集》卷四《法语·示麟禅人》）

这里，真可对于“四法界”的解释，也是随自意的信口而说，它与华严宗四法界的原有的含义，并不是一码事。特别是，华严宗的第三法界叫做“理事无碍法界”，这里，真可却把它改称为“事理无碍法界”，一字之倒，含义大异。“理事无碍”，表明事依理起，理能融事，以理为主；而“事理无碍”，义即相反，则与华严原意，殊有违失。（“四分”之说，更是真可自己编造的，华严宗并不用这种范畴。）看来，真可不仅对于唯识教义随意作解，对于华严教义，也是如此。这大概也是真可受禅宗影响较深的一种反映吧。真可还说：

> 四法界者，理法界，事法界，事理无碍法界，事事无碍法界是也。理法界，则水外无波；事法界，则波外无水；事理无碍法界，则波水无碍；事事无碍法界，则波波无碍。以水言之，则谓之理；以波言之，则谓之事；以波水言之，则

谓之事理；以波波言之，则谓之事事。是故善用其心者，即一尘而入四法界。……（《全集》卷一三《募书〈金字华严经〉缘起》）

用水、波及其相互关系来说明四法界，固然可以，但仍未把华严宗四法界的原意说清楚，讲明白。看来，真可并不是在按照华严宗的思想来解释四法界，而是在按照他自己的理解来解释四法界。可以说，真可所讲的四法界，并不是华严宗的四法界，而是他真可自己的“四法界”。

其九，谈《法华》和天台宗的“开佛知见”。

《法华》云开佛知见。其旨本自明白，初无玄妙，若以玄妙求之，则佛知见便不明白了。盖佛意，即众生日用不知之知，开佛知见，知见既开，则眼见色，耳闻声，鼻嗅香，舌尝味，身觉触，意攀缘，无往而非佛知见也。予以是知众生于佛知见中开众生知见，诸佛于众生知见中开佛知见耳。以此观之，诸佛、众生，元无定体，顾其所开知见何如耳。（《全集》卷一六《拈古》）

《法华》讲的，原是四项，就是开、示、悟、入佛之知见。这里，真可只讲“开”佛知见的一项，这已经是断章取义了；而真可对于“开佛知见”的释义，与《法华》和天台宗的原意，也颇有不同，仍是掺杂了个人见解以解释天台教义。

从上述真可对于“四分”说、“四法界”以及“开佛知见”的释义中，可以看出，真可对于这些范畴、教义的解释，都是在借题发挥——借人家的题目，讲自己的见解。在这方面，他是颇为随意而不受“约束”的。

以上，是真可对于“教乘”三宗的一些思想的议论，下面，再来看看他对于《心经》的见解。在《全集》卷一一《解经》里，共有三篇《心经说》，第一篇，是《心经》注解；后两篇，是《心

经》概说。现且就后两篇的《心经说》，来检阅一下真可的见解。

……盖谓有智慧者，照破烦恼，不溺情波，生死超然，妙契本有！……即此臭躯壳上，攀缘影中，使即妙语此身、此心原一实相耳。……本心寂寥灵彻，乌得有所谓妄想耶？托境而生，则前境迁变，心亦迁变，迁变之心，岂真我心？若真我心，天地以之建立，万物以之为本，若其迁变，安能为天地根蒂、万物之本乎？故知迁变者，特攀缘影子耳。夫真心，则尘生不生，尘灭不灭，照物而无累者也。……如能悟此，则《心经》之妙，尽于此矣。夫缘起无生者，谓心不自生，生必由尘，尘不自显，显必由心。惟不自生，心无性也；惟不自显，尘无性也。心、尘无性，则无生现前；无性心、尘，则缘生不废。心、尘既尔，万法皆然矣。此旨，在于《华严》，则谓之法界；在《法华》，则谓之实相。或曰：此经以破相为宗，谈空为趣，岂与《华严》、《法华》同辙而语哉？夫《华严》、《法华》，皆显示圆宗，而此经，密谈实相。……噫！众生疑情，不了此旨，于无身中妄见有身，于无心中妄见有心。殊不知无身之身，形充法界；无心之心，灵照群品。夫此身此心，岂是高远玄妙也耶？即吾日用之中，应缘之际，未始不昭昭然也。……（《全集》卷一一《心经说》〔二〕）

一方面看到了《心经》以“破相为宗，谈空为趣”，另一方面却又认为《心经》是“密谈实相”的，因此，它与“显示圆宗”的《华严》、《法华》是“同辙”的。于是，什么“妙契本有”、“原一实相”以及“天地以之建立、万物以之为本”的“真心”等等原属有宗的东西，统统都成了《心经》之“旨”。而且，真可还得出结论说：“如能悟此，则《心经》之妙，尽于此矣。”这样，真可以“有”解“空”的结果，实际上就把“空宗”经典，变成了“有宗”经典。

夫《心经》一书，乃世出世间圣贤豪杰之神术也。是以得其旨者，御大千而王天下，如黠童牧羊，鞭策指挥之间，靡不得其所也。……今有人于此，志在闻道而欲兼善一切，舍是书而他求，所谓夜行而弃烛，非愚即狂矣。……是以真性日昧，妄想日浓，质朴日漓，世道日下。故曰以智治国国之贼，有我治人物之敌。夫贼之与敌，虽父母施之于子，必不能行，宁惟不能行，必将反目而攻之矣。……夫物我既忘，则本心自露，故曰灵光独耀，迥脱根尘也。若夫将此光照出世，则觉路可登；照世间，则古道可复。余故曰：《心经》一书，世出世之神术也。……瞥念一起，又本乎真心，惟真心，初本澄湛，本无根尘、物我而独立于五蕴之光，绝无所感。……（《全集》卷一一《心经说》〔三〕）

在前一篇《心经说》里，以“有”释“空”，把讲“空”的《心经》，变成了说“有”的《心经》；而在这后一篇的《心经说》里（虽然它里面仍然有诸如“日昧”的“真性”、“灵光独耀”的“本心”以及“初本澄湛”的“真心”等等统属“有宗”的思想内容），居然又把《心经》说成了“得其旨者”，便可以“御大千而王天下”的“世出世间圣贤豪杰之神术”；“将此光照出世，则觉路可登；照世间，则古道可复”。这样，宣扬“一切皆空”的《心经》，不但是出世“法门”，而且是治世“神术”——所谓治世“神术”，就是统治之术，也就是“御大千而王天下”之术。在这里，“神术”是兼有儒、释、道三家思想内容的。诸如“王天下”、“兼善”天下，这些都是儒家的思想。“以智治国国之贼”，则又是主张“绝圣弃智”、“无为而治”的道家思想。“古道可复”的“古道”，若视之为“先王之道”，则是儒家的；若视之为“上古”无为之道，则又是道家的。所以，这里的“古道”一词，实为兼儒、道而有之的政治语汇。“有我治人物之敌”，则是佛家的。这样，

“神术”一词，内含三教。

在真可笔下，讲“空”的《心经》，一变而为“有”宗，再变而为治术，真可可真是一位“我注《心经》”的能手！此外，在《全集》卷一一里，还有《释金刚经》、《释楞严经》，在《全集》卷一二里，还有《释八大人觉经》。总而言之，都是真可“我注佛经”之作，这里就不再一一评介了。

以上，都是关于佛教方面的思想。此外，真可还有三教同源等思想。

其十一，三教同源与“佛化”五常。

> 我得仲尼之心而窥六经，得伯阳之心而达二篇，得佛心而始了自心。虽然，佛不得我心不能说法，伯阳不得我心二篇奚作，仲尼不得我心则不能集大成也。且道末后一句如何播弄：自古群龙无首去，门墙虽异本相同。（《别集》卷一《题三教图》）

在这里，真可首先说明三教始祖之心就是他的心。他的心就是三教始祖之心；末后得出结论说：儒释道三教，门墙虽异，而根本相同；也就是，三教本是同源的。

> 夫身心之初，有无身心者，湛然圆满而独存焉。伏羲氏得之而画卦，仲尼氏得之而翼《易》，老氏得之二篇乃作，吾大觉老人得之，于灵山会上，拈花、微笑，人天百万，圣凡交罗，独迦叶氏亦得之，自是，由阿难氏乃至于达磨氏、大鉴氏、南岳氏、青原氏，并相继而得之。于是乎千变万化，……世出世法，交相造化。……（《全集》卷一二《释毗舍浮佛偈》）

三教学说，都是“得之”于“湛然圆满而独存焉”的先天“妙心”。这样来说明三教同源，可真够彻底的了。然而，这还不算到家之谈，再看下文：

南无“仁”慈佛！爱人如己，此心常不昧，如来即出世。

南无“义”气佛！爱人必得所，临事不苟且，立地成正觉。

南无“礼”节佛！事事要明白，长幼序不乱，世尊即是你。

南无“智”慧佛！变通无滞碍，扶正不扶邪，化苦而为福。

南无“信”心佛！真实无所改，一念与万年，始终常若一。

如是五如来，人人本自有，善用佛放光，不善佛灭度。……

（《全集》卷二〇《五常偈》）

称儒家“五常”为“五如来”，而且还要礼敬、归依（南无，有礼敬、归依的意思）！如此地“佛化”五常，这在佛教思想史上还是罕见的。于此可见真可的儒佛合一思想，达到了多么深的程度！

从以上的思想资料中，可以大致地看到：真可除了具有比较“正统”的真心一元论的思想之外，乃是一位禅僧气质较浓而兼融禅教性相以及儒释道三教思想的“杂家”！

三、德　清

1、行履

德清（1546—1623），字澄印，别号憨山，俗姓蔡，全椒（今属安徽）人①，生于明嘉靖二十五年（1546）。“九岁，读书于寺中，闻僧念观音经，能救世间苦，心大喜。因问僧求其本，潜读之，即

① 德清自撰《年谱实录》，未提原籍何处。吴应宾撰《塔铭》谓德清“系出金陵蔡氏”；钱谦益撰《塔铭》、陆梦龙撰《传》，均谓德清是“全椒人”。今依钱、陆。（《梦游集》卷二六《全椒县三汊河建昌化庵记》称：“全椒，当（滁阳）郡之西，……予桑梓也。”可见德清确系“全椒人”。）

能诵。母奉观音大士，每烧香礼拜，予必随之。”（《憨山老人梦游全集》卷五三，德清自撰《年谱实录上》）表明德清自幼即受佛教影响。十岁时，“母督课甚严”，德清甚“苦之”，于是同他母亲有如下一段对话：“因问母曰：读书何为？母曰：做官。予曰：做何等官？母曰：从小做起，有能，可至宰相。予曰：做了宰相却何如？母曰：罢。予曰：可惜一生辛苦，到头罢了，做他何用？我想只该做个不罢的。母曰：似你不才，只有做个挂搭僧耳。予曰：何为挂搭僧？有甚好处？母曰：僧是佛弟子，行遍天下，自由自在，随处有供。予曰：做这个恰好。母曰：只恐汝无此福耳。予曰：何以要福？母曰：世上做状元常有，出家做佛祖岂常有耶？予曰：我有此福，恐母不能舍耳。母曰：汝若有此福，我即能舍。私识之。”（同上）如果这一记载完全属实，则德清也是一个相当早熟的人。年十二，被送至寺院攻读儒书，“习举子业”。年十七，即能宣讲《四书》，赋诗、为文，“一时童子，推无过者”（同上）。年十九，往金陵栖霞山披剃出家。从此，“尽焚弃所习，专意参究一事，未得其要，乃专心念佛，日夜不断”（同上）。二十六岁以后，开始行脚远游——先欲南游匡庐，不果，乃“至吉安，游青原”（同上）。后又北上，“出入燕晋”（吴应宾《大明庐山五乳峰法云禅寺前中兴曹溪嗣法憨山大师塔铭》），先至五台，“至北台，见有憨山，……默取为号”（《憨山老人梦游全集》卷五三《年谱实录上》）。旋至京师，从此，德清开始了广为结交权贵、奔走豪门的生涯。年三十一，遇袾宏于五台，“留数日，夜对谈心，甚契”。（同上）德清自称他于“是年发悟。无人请益，乃展《楞伽》印证”（同上）。此后便多次宣扬他的神奇“悟境”。年三十二，“发心刺血泥金，写《大方广佛华严经》一部。……先是，慈圣圣母（按：即神宗生母、孝定李太后，神宗即位，上尊号为“慈圣皇太后”），以保国，选僧诵经，予僭列名；至是，上闻书经，即赐金

纸以助”。（同上）从此，德清又同皇家结下了不解之缘。年三十五，“是年特旨：天下清丈田粮，寸土不遗。台山从来未入版额，该县奸人蒙蔽，欲飞额粮五百石于台山，屡行文查报地土，合山丛林、静室，无一人可安者。自此台山为狐窟矣。诸山耆旧集白予，予安之曰：诸师第无忧，缓图之。予于是宛转设法，具白当道，竟免清丈，未加升合。台山道场遂以全”（同上）。于此可见，当时年仅三十多岁的德清，与官府结纳已如此之深，以至竟能“抗旨”不遵，保障五台寺僧的特权。次年，德清于五台山修建“无遮”法会，“适皇上有旨祈皇嗣，遣官于武当；圣母遣官于五台，即于本寺。予以沙门所作一切佛事，无非为国祝禧，阴翊皇度。今祈皇储，乃为国之本也，莫大于此者。愿将所营道场事宜，一切尽归并于求储一事，不可为区区一己之名也”（同上）。皇家“祈嗣”，德清便“愿将所营道场事宜，一切尽归并于求储一事”。可见其效忠皇室之殷。而且，德清还明白宣称：“沙门所作一切佛事，无非为国祝禧，阴翊皇度。”在这里，德清用明白无误的语言，讲出了佛教同政治的关系：“沙门所作一切佛事”，都是为封建政治服务的。德清说的是“一切佛事”，而不是“某些佛事”。既是“一切佛事”，自然也包括德清本人（以及所有类似于德清的名僧、“大德”们）的“专意参究”和“专心念佛”在内。用如此明确的语言来讲明佛教同政治的关系，这应该说是非常难得的。在佛教史上，“高僧”们总是标榜佛教（自然也包括这些“高僧”们自己在内）是如何如何地“超然世外”，如何如何地“不问政治”、“与政治无干”等等，来显示他们的“清高”，以掩饰其实则很不清高的行迹。德清能够一语道破个中秘密，表明德清还是敢于讲些真话的。当然，在更多的场合，德清同样是在宣场佛教的“超脱”和神妙，而且还要宣扬他本人的神奇“悟境”：“一日粥罢经行，忽立定，不见身心，唯一大光明藏，圆满湛寂，如大圆镜，山河大

地，影现其中；及觉，则朗然，自觉身心了不可得。……自此，内外湛然，无复音声色相为障碍。……”（同上）而德清能够明白说出僧人们所作的“一切佛事”（当然也该包括德清的上述“悟境”在内），都是为封建政治服务的，毕竟是很可贵的。德清常常夸耀自己的组织和“指挥”才能。例如，万历十年（1582。德清是年三十七岁），三月间，他在五台山“讲《华严玄谈》，百日之内，常住上牌一千众，十方云集僧俗，每日不下万众。一食如坐一堂，不杂不乱，不闻传呼剥啄之声。皆予一人指挥，余无措目者。智者不知所以然也”（同上）。这种连“智者”都“不知所以然”的伟大场面，他德清却能“指挥”若定，秩序井然，不有奇才，安能如此！在佛教史上，这样的自我颂扬，也是少见的。

万历十一年（1583。德清是年三十八岁），德清在山西五台居住了七八年之后，于这年的春夏间，从五台到了山东（莱州即墨县的）牢（劳）山，于“山南之最深处”，“诛茅结庐以居”。这件事被皇帝知道了，以为“无房舍”可居，甚可怜悯，于是“即发三千金”，“以修庵居”。使至，德清“力止之”，以为有“茅屋数椽”，足可安身，不必再多事修建，乃同钦使商定，“矫诏”以此“三千金”救济饥民。钦使回报，“圣情大悦”。万历十四年（1586），朝廷“敕颁十五藏，散施天下名山”。“时圣母以台山因缘，……乃以藏经一部，首送东海。及至牢山，无可安顿。抚按行所在有司供奉。予见有敕命，乃诣京谢恩，比蒙圣慈，命（后宫）合眷各出布施，修寺安供。请命名曰‘海印寺’。”对此，德清自叙说：“予自辛巳（万历九年，1581）以来，率多劳动，未得宁止。故多疲倦。至今，禅室初就，始得安居，身心放下，其乐无喻！”这时，德清又一次触发“悟境”：“一夕，静坐夜起，见海湛空澄，雪月交光，忽然身心世界，当下平沉，如空华影落，洞然壹大光明藏，了无一物。……即归室中，取《楞严》印证，开卷即见‘汝身、汝心，外及山河、虚空、大地，咸是妙明真心中物’，则全经观境，了然

心目。”（以上引文，统见《憨山老人梦游全集》卷五三《年谱实录上》）德清并据此“悟境”，“笔述《楞严悬镜》一卷，烛才半枝已就”。一卷著作，挥笔立就，足见德清文思的敏捷。

当时，“罗祖教”（其首创人为罗清）正在山东广为传播，以至“其教遍行东方”。德清到山东之后，“渐渐摄化，久之凡为彼师长者，率众来归。自此始知有佛法，乃予开创之始也”。把罗祖教的信奉者“渐渐摄化”为佛教徒，传播佛教于山东，德清认为自己有“开创”之功。

万历十八年（1590），牢山海印寺殿宇落成。万历二十年秋，德清“至京，访达观禅师于上方（山），……相对五桓四十昼夜，为生平之奇”（以上引文，统见《憨山老人梦游集》卷五三《年谱实录上》）。

万历二十三年（1595。德清是年五十岁），春初，德清从京师回牢山，“即罹难”。对于这次的“罹难”经过，德清在《年谱实录下》里，是这样记载的：“初为钦颁藏经，遣内使四送之，其人先至东海。先是，上惜财，素恶内使以佛事请用太烦。时内廷偶以他故触圣怒，将及圣母。左右大臣危之。适内权贵有忌送经使者，欲死之，因乘之以发难，遂假方士流言①，令东厂番役扮道士，击登闻鼓以进。上览之，大怒，下逮，（德清）以有送经因缘，故

① 这里的“方士”，当是指牢山道士。原来，牢山海印寺的寺址产权，佛、道两家素有争议：佛教徒说，这块地址，原为佛教所有，元代初年，被道教所侵占，现在仍旧收归佛教所有。道教徒则说，这块地址，原为道教所有，现在被佛教徒给侵占了。在此之前，即在万历十八年，牢山道士即已串通也在垂涎于这块土地的一些乡宦，向山东抚院告过一次状，没有告成；这次，别一派的宦官也就利用了这一争端。所谓“方士流言”，即指此而言。沈德符《万历野获编》卷二七《释道·憨山之谴》里，对此事也有所记载：“……适即墨有无赖羽人耿义兰者，诡云其地曾为道院故址，今宜复归黄冠。其意不过需索金帛耳。憨既不酬，且诟辱之。义兰忿甚，遂入奏于朝，又捏造道宫故名，自称道童。上大怒，命缇骑逮德清至京治之，拷掠无算，尽夷其居室。憨系狱良久，后始谪发粤中充戍。……”道士想借故敲诈，而德清“既不酬，且诟辱之”，可以想见其仗势凌人之状。而终以此致祸。

并及之。……及至京，奉旨下镇抚司打问；执事者先受风旨，欲尽招向（来）圣母所出诸名山施资不下数十万计，苦刑拷讯！予……以死力抵之，止招前众布施七百余金。上查内支簿及前山东代赈之册籍，上意遂解，由是母子如初。乃拟上，蒙圣恩矜察，坐以私创寺院，遣戍雷州。……”（《梦游全集》卷五四）从这一记载中可以看到，朝廷内部（皇帝母子之间，以及不同的宦官派系之间）的矛盾和斗争，也殃及了结交权贵的德清（这一点，和真可的遭遇颇为近似）。德清“在狱八阅月”，后发配充军。途经金陵，真可同他“相别于江中旅泊庵中”。真可表示要设法营救他，他却说：“君父之命，臣子之事，无异也。”（同上）不同意真可再为他的事奔走。德清并且说过：“某……因弘法罹难，几死诏狱，蒙恩宥遣雷阳，置身行伍间，不复敢以方外自居。每自循念：某之为孤臣孽子也，天命之矣！因内讼愆尤，究心于忠臣孝子之实。”（同上书卷一九《序·春秋左氏心法序》）从此，他不再以“方外”人自居，而要做一个遵“君父之命”、行“臣子之事”的“孤臣孽子”了！尤其值得注意的是，一代名僧，居然也讲起“天命”来了！由信佛教而做“方外”名僧，到听“天命”而为“孤臣孽子”，表面看来，变化很大，究其实质，则二而一！万历三十四年，秋八月，“皇长孙生，有恩赦”，德清也在赦列。万历四十二年（德清是年六十九岁），夏四月，因“圣母宾天”，“有恩诏。乃对灵龛披剃、谢恩，还僧服”（同上）。从万历二十三年到万历四十二年，整整二十年的充军生活，至此方才结束。其间，德清曾著有《楞伽笔记》（四卷）等著作，并借助权贵势力，修复了慧能的开山道场曹溪寺（德清因而被称为“中兴”曹溪[①]的人）。此

① 《憨山老人梦游全集》卷五〇、卷五一载有德清撰的《曹溪中兴录》上、下两卷，详细地记载了德清“中兴”曹溪的经过等情况，可以参阅。

后，他又漫游江、浙、两湖、江西等地，并一度定居于庐山五乳峰法云寺；最后，又回到曹溪。

关于德清的充军生活，德清本人在《梦游诗集自序》里，也曾概略言及之："年五十矣，偶因弘法罹难，诏下狱，滨九死，既而蒙恩放岭海。……且僧之从戍者，古今不多见。……在明，则唯予一人而已。……丙申（万历二十四年），春二月，初至戍所，疠饥三年，白骨蔽野。予即如坐尸陀林中，惧其死而无闻也，遂成《楞伽笔记》。执戟大将军辕门，居垒壁间，思以大慧（宗杲）冠中说法，构丈室于穹庐，时与诸来弟子作梦幻佛事。乃以金鼓为钟磬，以旗帜为幢幡，以刁头为钵盂，以长戈为锡杖，以三军为法侣，以行伍为清规，以呐喊为潮音，以参谒为礼诵，以诸魔为眷属，居然一大道场也。……及蒙赐还初服，之南岳、匡庐，又若梦游天姥也。二十余年，……终不免梦中说梦也。"（《梦游全集》卷四七）这篇序文作于天启元年（1621）。序文概括了他那种外戍卒而内僧侣的充军生活，看来当是属实的。

综观德清一生，他的一个突出特点，就是广为结交权贵。上自皇太后，下至边疆大吏、州府县官；从朝廷显要以至学士名流，他都与之结纳交往；甚至在充军期间，也仍是如此。[①] 由于当地军政大员的庇护[②]，尽管他是一名犯人，却仍能经常地自由往来于广

---

① 仅据《憨山老人梦游全集》卷一四至卷一八的《书问》中的资料粗略统计，德清在戍地同达官贵人以及一般士大夫有书信往来的，即达九十多人。其中，上自亲王（凡三人）、相国、太宰、中及中丞、侍御等中央各级官僚，下至各级地方官吏，甚至还有锦衣卫的特务头子。于此可见，德清同这些权贵、士大夫们的关系是何等亲密！

② 《憨山老人梦游全集》卷五四《年谱实录下》"（万历）二十四年丙申"条里，有这样一段记载："抵五羊，囚服见大将军，将军为释缚，款斋食。寓海珠寺，大参周海门公率门生数人过访。"同上书卷一三《与达观禅师书》（五）里，对此，有更详细的记载："至五羊，谒总镇王公，囚服见之。此公意气甚高，亲降阶释缚，乃云：'公物外高人，况为朝廷祈福，致此奇祸，何罪之有！吾辈正中心感重，岂可以寻常世法相遇。'固让，不可。竟留款叙移时，斋食而退。且又遣力护送往戍所。"边疆大吏对于德清尚且如此地维护、敬重，余人之庇护德清，可想而知。

东各地；且能“中兴”曹溪。在《年谱实录下》“（万历）二十九年辛丑”（德清是年五十六岁）条里，记载了他“中兴”曹溪的初步经过：“予年五十六。春，正月，予见曹溪四方流棍集于山门，开张屠沽，秽污之甚，积弊百余年矣！坟墓率占祖山，僧产多侵之，且勾合外棍，挟骗寺僧，无敢正视者。予叹曰：此心腹之疾也。苟不去，则六祖道场，终将化为狐窟，卒莫可救矣。予纵居此，何为哉。熟虑之，无已，乃往白制台戴公，公曰无难也，予试为公力行之。即下令本县坐守。限三日内，尽行驱逐，不留一人；铺居尽拆，不存片瓦！自此，曹溪山门积垢，一旦如洗。公因留予斋饭、坐谈。公曰：六祖腥羶，予为公洗之矣！……”由于制台下令，县官坐守，三日之内，“洗”尽曹溪一“百余年”的“积弊”；谋生群众，“尽行驱逐，不留一人”；所营“铺居”，尽行拆除，“不存片瓦”！可谓“彻底”之极。身为“犯人”的德清，仍能借助官方势力，施此厉威。于此可见德清与权贵交结之深。而在德清的心目中，劳动群众都成了“流棍”、“外棍”；他们的所居，竟然变成了“狐窟”。德清的立场何归，感情谁属，不是很清楚的吗？

德清与真可，都是一代名僧，也都是深交权贵者（德清之深交权贵，更甚于真可）；而他们也正是因此而招忌、致祸，结果一死、一放。实足为僧人而喜交权贵者戒！（可是，以后的知名僧人，仍多重蹈这种故辙。正如智旭所慨叹的那样：“后世释氏之学渐衰，禅、讲、律师无不仰一二宰官售知人世，呜呼！”（《灵峰宗论》卷七之二《题乐愚尊宿付嘱朱本莲十八高贤卷》）这种情况表明，僧侣之与封建统治阶级的关系，原是难分难解的啊！

德清死于明天启三年（1623），七十八岁。德清死后，吴应宾、钱谦益，分别根据德清自撰的《年谱实录》（按：德清的《年谱实录》，从嘉靖二十五年〔1546〕他一岁时起，一直记录到天启二年

〔1622〕他死的前一年为止；他死的当年〔天启三年〕的《年谱实录》，则是由他的“上首弟子”福善等人续记的），为撰《塔铭》：吴撰者，题为《大明庐山五乳峰法云禅寺前中兴曹溪嗣法憨山大师塔铭有序》；钱撰者，题为《大明海印憨山大师庐山五乳峰塔铭》。此外，陆梦龙还根据《年谱实录》撰《憨山大师传》。[①] 智旭称道德清说：“憨山清大师，扩复曹溪祖庭，晚年掩关念佛，昼夜课六万声。……遂与六祖同留肉身，人天瞻仰，初非莲宗列祖乎？”（《灵峰宗论》卷五之三《儒释宗传窃议》）可见，憨山也是最后归心净土的人[②]。

德清著作，《明史·艺文志三》著录的有：《华严法界境》一卷，《楞严通义》十卷，《法华通义》七卷，《观楞伽记》四卷，《肇论略注》三卷，《憨山绪言》一卷。（另，真可的《长松茹退》二卷，《艺文志》也误会成了德清著作而著录于此。）此外，德清的弟子福善、通炯等把德清（除了部分专著以外）的全部著作整理、编辑为《憨山老人梦游全集》（以下，止称《梦游集》），共五十五卷（其中，实缺卷四一至卷四三的三卷和卷四四的前半卷。原来卷四一是《楞严悬镜》，卷四二是《法华击节》，卷四三是《楞严补注》，卷四四的前半卷是《楞伽补遗》。由于这些著作都另出专书，所以《梦游集》都不再收入，因而这几卷也就随之而缺了）；《明史·艺文志四》著录《梦游集》为四十卷。

---

① 两篇《塔铭》和一篇《传》，均载于《憨山老人梦游全集》卷五五。

② 沈德符《万历野获编》卷二七《释道·禅林诸名宿》里，从一些侧面，记录了德清的为人：“憨师每至佛寺，登大雄殿说法，及受诸供养、礼拜，俱南面正坐。寺僧以大被遮蔽三世尊像，（陈）设一如地方官长游宴庵观之体，余窃疑之。如来为空门导师，犹之儒教中孔孟，我圣门之徒，大儒授经，必无踞大成殿、背孔子、四配自升高坐之理。亦曾托友微规之，度未必首肯也。近见二三讲师，亦效其体，以自尊大，真可谓无忌惮矣！又曾见憨老投刺，署名奇大，埒阁部大老，人尤骇之！”连儒家者流也很不以为然的肆“无忌惮”的妄“自尊大”，而德清却行之若素；而且，其名刺“奇大”，竟然同“阁部大老”相埒，则德清为人之骄横，于此当可想见。

2、思想

现在，从以下几个方面来大致地探索一下德清的思想。

其一，唯心主义世界观。

佛说三界上下法，唯是一心作。言三界上者，乃出世四圣，谓佛、菩萨、声闻、缘觉也。三界下者，乃六道凡夫，谓天、人、修罗三善道及地狱、畜生、饿鬼三恶道也。是则十法界中，一切凡圣善恶因果，依正庄严，皆由一心之所造。然此一心非别，乃吾人日用现前分别了知之心也。（《梦游集》卷一〇《法语·示徐清之》）

德清用“三界上下法，唯是一心作”这一命题，明确地表达了他的唯心主义世界观。三界之“上”的“四圣”和三界之“下”的“六凡”，都算是主体世界（其实，“十界”中真正属于现实世界的，只有“二界”，即人和畜生），即所谓“正”报；他们的“依”报，即客体世界。这样，整个主、客体世界，都是由“一心”所造“作”的。心是主体，是本原，而客观世界则是由它派生的。这里须要指出的，是德清最后对于“一心”的说明。德清说：“然此一心非别，乃吾人日用现前分别了知之心也。”不要以为德清所说的“吾人日用现前分别了知之心”，是指的“凡心”、妄心，不是的，乃是指的真心。因为，按照真心一元论者（德清当然也是一位真心一元论者）——特别是具有禅僧气质（德清自然也具有这种气质）的真心一元论者的特点，“日用现前分别了知之心”，“当体”就是真心。这从德清下面的论述中当可清楚地看出，这里且不必多谈。

佛说三界上下法，唯是一心作。所谓圆觉流出一切清净真如、菩提、涅槃及波罗蜜，教授菩萨。是故为佛弟子若达唯心法门，则一切染净因果，皆即现前，念念转变。……禅人果能了知此法门，从此向前，日用头头，一切运为，明明

了知，皆从自心流出。……（同上书《法语·示新安仰山本源觉禅人》）

一则曰："所谓圆觉流出……"；再则曰："日用头头，一切运为，明明了知，皆从自心流出。"可见，能够造"作"出"三界上下法"的"一心"，确乎是"真心"而非妄心。这里，顺便纠正德清逻辑上的一点失误：德清说"所谓圆觉流出一切清净真如、菩提、涅槃及波罗蜜"，"确切"一点说，应该改为"所谓真如流出……"。因为，按照真心一元论者的观点，"真如"是最根本的，而"圆觉"，只不过是"圆"证了真如的一种最高"觉"悟的果位，其实也就是"菩提"之位。所以说"圆觉流出……真如"，把真如说成为被"流出"的，确乎是有点儿"本末倒置"了。

佛出世说法四十九年，所集诸经，有一大藏，始终只说了八个字，所谓"三界唯心，万法唯识"。从初至此，已经四十年，才说破"万法唯识"一句之义；然犹未敢显示"唯心"之旨，以唯心乃万法之极则也。从上以来诸大弟子，已闻唯识法门，故此以后，乃说《楞伽经》，显示"三界唯心"法门，直欲令人悟此一心以为极则。……故《楞伽经》云：寂灭者名为一心，一心者，名如来藏。……（《梦游集》卷四六《化生仪轨》）

本来，"三界唯心"、"万法唯识"（或"一切唯识"）这一命题，是出自唯识宗。在唯识宗说来，"心"和"识"原是一个东西，都是指第八阿赖耶识。第八识是根本识，所以称"识"，如以心、意、识三种范畴来概括八个识，则第八识称"心"（第七识称"意"，前六识称"识"）。所以，在唯识宗说来，"唯心"与"唯识"，原是同义语。可是，这一命题被真心一元论者接受过来之后，便对它进行了很大的修改："一心者，名如来藏。"如来藏，就是真如的另一称谓。这也就是说，心，就是真如，也即"真心"。而识，则

是指真（如来藏——真如）、妄（无明）的混合体——“藏识”（也称“识藏”），也就是阿赖耶识。不过，真心一元论者所讲的阿赖耶识，和唯识宗所讲的阿赖耶识，有很大的不同：后者讲的，就是第八识，也就是含有能藏、所藏、执藏三种“藏”义的阿赖耶识；而前者讲的，则是一种真妄混合体——它与真如不同之处，真如犹如纯金；而藏识，则如矿石。其实，真心一元论者所讲的藏识，正是真如“随缘”的产物，而唯识宗，则是坚决反对“真如随缘”之说的。顺便指出：德清说“佛”在前“四十年”中，说的只是“万法唯识”这么“一句之义”；而从第四十一年之后，方才“显示‘三界唯心’法门”。且不说这种论断没有任何历史根据（它只不过是一种信口之谈），就是在理论上说来，也是很成问题的。因为，它把“万法唯识”和“三界唯心”完全割裂开来了，而这种割裂，在理论上是完全站不住脚的。所以，这种论断，既缺乏史实依据，又难以言之成理。

> 佛说三界唯心，万法唯识。多少佛法，只是解说得此八个字分明。使人人信得及，大段圣凡二途，只是唯自心中迷悟两路，一切善恶因果，除此心外，无片事可得。……（《梦游集》卷一《法语·答郑昆岩中丞》）

由于“唯自心中”有“迷悟两路”，所以在践履上便有了“圣凡二途”。因此，不仅客观世界的宇宙万有“唯是一心作”；就是“善恶因果”，圣凡之道，也都是“除此心外，无片事可得”的。

> ……殊不知，佛祖慧命，只有八个字包括无余，所谓三界唯心，万法唯识。以唯心故，三界寂然，了无一物；以唯识故，万法枞然。盖万法从唯识变现耳，求之自心自性，了不可得。所以佛祖教人，但言心外无片事可得。……若约三界唯心，则无下口处。因迷此心，变而为识，则失真如之名，但名阿赖耶识，亦名藏识。此识乃全体真如所变者，斯正所

谓生灭与不生灭和合而成。乃真妄、迷悟之根，生死、凡圣之本。……（《梦游集》卷四《法语·示周旸孺》）

在这里，德清明确讲了阿赖耶识“乃全体真如所变者”。所谓藏识由“生灭与不生灭和合而成”，也就是说它是“真如随缘”的产物。不过，德清用“全体真如”一词，至少是有语病的。因为，按照真心一元论者的说法，真如，乃是无形无相又浑然充塞于太虚的精神实体，对于这种神妙的精神实体说来，无所谓“局部”，也无所谓“全体”。所以，说“全体真如”是用词不当的①。再有，把阿赖耶识说成是“真妄、迷悟之根，生死、凡圣之本”，也是有问题的。因为，阿赖耶识，只能是“迷妄”、“生死”的根本，而并不能成为“真”、“圣”的根本；只有真如，才能成为这样的根本。德清的这种逻辑混乱，乃是他那种禅僧气质的反映。

所谓三界唯心，万法唯识，以迷一心而为识，识则纯妄用事，逐境攀缘，不复知本有真心矣。……（《梦游集》卷五《法语·示李福净》）

“迷心为识”，则心是“真心”，识为妄识。不过，按照真心一元论者的观点，“识则纯妄用事”，还说得过去；如果说识体“纯妄”，也有问题。因为，“迷心为识”，识体即心啊。

……所以道三界唯心，万法唯识。心造天堂，心造地狱。……除此心外，无片事可得。（《梦游集》卷一四《书问·上山东德王》）

上至“天堂”，下至“地狱”，皆由心造。“心外无事”，一切唯心。

---

① 是的，佛教也有一种说法：从“初地”（中经“二地”至“十地”）到“等觉”的“菩萨”位，都是逐渐地“契证”真如；只有到了“妙觉”佛位，才能“圆证”真如。这样说来，真如似乎也可以有“局部”和“全体”之分。其实，这种说法，只不过是一种纯信仰主义的臆说，从理论上是难以说通的；“全体真如”之说，尤其如此。对此，神宗的“明心见性，立地成佛”之说，倒是比较合乎“逻辑”。

所谓依一心以建立万行，以万行还证一心。故云无不从此法界流，无不还归此法界。……良由无明不觉，迷此一心，从迷积迷，造种种业，自取轮回生死之苦。……（《梦游集》卷四六《化仪之余·宗镜堂结修证道场约语》）

生死轮回，出世解脱，一切皆由“一心”而有。

三界万法，未有一法不从心生；净秽之境，未有一境不从心现。……（《梦游集》卷二〇《序·净土指归序》）

“三界万法”，无一不是“从心”而生；“净秽之境”，无一不是“从心”而现。心是本原，其余一切，都是它的派生物。

心者万法之宗也　万法者心之相也，死生者心之变，善恶者心之迹，报应轮回者心之影响。其始为因，其卒为果，如华实耳。（《梦游集》卷一九《序·春秋左氏心法序》）

“心者万法之宗”，一句话概括了德清的唯心主义世界观。当然，德清的唯心主义世界观，是真心一元论，也就是真如缘起论。它不仅有异于唯识宗的那种主观唯心主义，而且更有异于一般哲学史上的唯心主义。因为，德清的这种唯心主义世界观，具有浓厚的神学气味——德清不但讲思维同存在的关系这种哲学范畴的问题，而且（更为重要的），还讲生死轮回、出世解脱等神学范畴的问题，同佛教的一切真心一元论者一样，也是宗教牌号的。（唯识宗的唯心主义世界观，虽然也是宗教牌号的，但它与真心一元论者的唯心主义世界观却有很大的不同。）

其二，佛性论。世界观上的真心一元论者，解脱论上必然是佛性论者。德清自然也是如此。

佛者觉也，即吾人本有知觉之性，上与诸佛，下及众生，均赋而同禀者；……所谓真净妙明、虚彻灵通、卓然而独存者也。此性不迷而为佛，迷之而为人，颠倒而为物。……（《梦游集》卷二六《记·扬州府兴教寺放生社建接引佛阁》）

所谓“佛性”，“即吾人本有知觉之性”，也就是成佛的基因，成佛的可能性。彻悟此性就是佛，迷失此性就是众生。（德清说“迷之而为人”，太狭了，应该说“迷之而为众生”。）

> 佛世尊特为一大事因缘故出现世间。一大事者，所谓众生佛之知见也。以众生本具佛之知见，今迷之而为妄想生死之知见，历劫以来，迷而不知。……佛……特出世而为开示众生本有佛之知见，使其悟入……本有佛性。（《梦游集》卷四六《化生仪轨》）

这是德清在申述《法华》教义——向众生开、示“佛之知见”，令众生悟、入“佛之知见”。佛就是为了这一“大事因缘”而出现于人世间的。德清依此而宣扬其“佛性”论思想。

> 若论此段大事因缘，虽是人人本具，各各现成，不欠毫发，争奈无始劫来，爱根种子、妄想情虑、习染深厚，障蔽妙明，……所以流浪生死。（《梦游集》卷一《法语·答郑昆岩中丞》）

只因“人人本具，各各现成”的“妙明”佛性，为“习染深厚”的“妄想情虑”所“障蔽”，致使众生“流浪生死”，轮回不息。

> 所言佛知见者，乃众生本有之佛性也。今被无明封蔀而为妄想知见，故……随情造业以取生死之苦，不自觉知。（《梦游集》卷七《法语·示恒河智禅人持〈法华经〉》）

由于迷失“佛性”，便受生死之苦。

> 原夫此性，先天地不为老，后天地不为终，生死之所不变，代谢之所不迁，直超万物，无所穷终。……吾人能见此性，即名为佛。（《梦游集》卷四《法语·示容玉居士》）

佛性，是先天地而恒有、后天地而长存者，真可以说是“万物之灵”了！“能见此性，即名为佛”，这也正是禅宗所谓的“见性成佛”之义。既见“佛性”，自然成“佛”。所以德清说：“所以禅家

言‘立地成佛’者，乃顿见自性而已，非是别有一佛可成。佛者觉也，即自己本有光明觉性。能见此性，立地便是圣人。”（《梦游集》卷三九《说·自性说》）能见“佛性”，“立地成佛”。佛性之神妙，于此可知。

夫心性者何，乃一切圣凡、生灵之大本也。以体同而用异，因有迷悟之差，故有真妄之别。（《梦游集》卷五《法语·示李福净》）

在这里，德清一方面用儒家语言来表述佛性（这里的“心性”，就是“佛性”）的“本质”；同时，又用“体”、“用”这种哲学范畴来说明佛性之所以有“迷悟”、“真妄”的差别：佛性本体，唯同唯一；只因受了无明熏染，便“随缘”而有了染净作用——“迷”时虚“妄”，“悟”则全“真”。迷悟、真妄，都是佛性因“随缘”而表现出来的作用上的差异；至于佛性之“体”，则是灵明不昧、湛然常寂的，既无迷妄可言，也无真悟可称，因为它原是离名相、绝对待的。

唯有佛性种子，虽在生死之中，历劫不坏，是真坚固。（《梦游集》卷七《法语·示颜福坚》）

“佛性”而称“种子”，严格说来，有些欠妥。因为，“佛性”是“无为”法（没有因果关系的），而“种子”，则是属于“有为”法（有因果关系的）。把不同的范畴硬拼在一起，从逻辑上说来，是有问题的。“无为”佛性，可以说是“真坚固”；而“有为”的“种子”，既有因果关系，就是有生灭变异的，因此，它既不是“历劫不坏”的，自然也不是“真坚固”的。

真心本来清净，因妄想染污而苦恼旋生；佛身元是自心，因无明障蔽而光明不现。即心是佛，自心作佛。……（《梦游集》卷一四《书问·上山东德王》）

“真心”也就是佛性。因此，心就是佛，佛就是心，佛心不二，心

佛一如。为了颂扬佛性，德清还特地作了一篇《性箴》：

尔体圆明，尔形精奥，不动不迁，无相无貌，如水之湿，如火之燥，万化不移，名言不到；去住来今，闲忙静躁，卓尔独存，是名真道。（《梦游集》卷三六《箴·性箴》）

尽管《箴》文里还有一些值得推敲的词、字，但用这样的《箴》文来形容佛性，并且说佛性就是“真道”（虽然在佛教说来，“真道”一词也嫌蹩扭），对于佛性论者说来，还是说得过去的。

其三，空非“绝无”。

所谓空，非绝无之空，正若俗语谓“旁若无人”，岂旁真无人耶？第高举著眼中不有其人耳。所谓幻者，非变怪之幻，乃有而不实之谓也。譬若市如（?）弄筒子，撮出许多人物一般，然此筒中，本无所有，而忽然有之，虽有而非真实也；既非真实，即是本无，由本无故说空耳。故曰譬如幻化人，非无幻化人，幻化人非真人也；既非真，岂不是空耶？佛说“空”字，乃破世人执著以为实有之谓，非“绝无”、断灭之谓也。诚恐世人沦于断灭，复说幻字，以遣其断灭之见。是则一切身心诸法，因幻故空，由空故说如幻耳。此二字相须而观，则顿见其妙。所言空，即幻有以观空，名曰真空；所谓有，乃本无之幻有，名曰妙有。由真空故，心非断灭；由妙有故，境是无生。……斯但心不取境而心非断灭，境不牵心而境自如如。心境如如，于何不乐！……但只看破如幻不实，名曰若无；而灵心独照，妄心顿歇，名曰亦无耳。是所无者妄心耳，岂绝无真心哉！何以为妄心耶？境执著不化者是；何以为真心？不取身心境界之相、了了常知、灵然寂照者是。如此用心，有何挂碍。……斯但情不附物，物岂碍人？物既不能碍人，人又何碍于物耶？……（《梦游集》卷一二《法语·示周子寅（二）》）

在这里，德清直截了当地提出“空非绝无”这样的命题，这在佛教思想史上也是少见的。而他用“旁若无人”这样的成语来形容这一命题的含义，更给人以新鲜之感。“旁若无人”，也就是“目中无人”。人是有的，只是在“高著眼”者的眼里，“不有其人耳”。不过，德清所谓的“空非绝无”，与“旁若无人”的含义并不全同。因为，“旁若无人”，实则旁实有人，只因“目空一切”者“视而不见”罢了；而德清所谓的“空非绝无”，则有二义：其一，是说尚有“幻有”之境（在这里，德清把“幻有”同“妙有”等同起来了，这是有异于华严宗所说的“真空”、“妙有”的原意的），幻有虽非真有，但也决非绝无；其二（这是最重要的），是说还有“真心”——“了了常知、灵然寂照”的“真心”，是决非“绝无”的。德清所说的“空非绝无”，虽然含有上述二义，但更为重要的，则在于后者。“所无者妄心耳，岂绝无真心哉！”这也正是真心一元论者（佛性论者）不同于“一切皆空”论者的关键所在。

德清的“空非绝无”的命题，和真可的佛门非“空门”，其义概同。两者的用意，都在于说明：佛教所讲的“空”，是一种特称概念，它既要空其所无（妄心、妄境等等），而又要有其所有——幻有、妙有以及“真有”（“真心”之有）。这不仅反映了真心一元论者的特有观点，而且也是具有特定的社会意义的。原来，大明王朝，不需要宣扬什么都没有的“一切皆空”的佛教，大明的锦绣江山，是要“皇图永巩”、“帝道遐昌”的，怎能容忍“一切皆空”的说教呢？它所需要的（其实也是汉唐以后一切封建统治阶级所需要的）是这样一种佛教：一方面，要向被统治阶级宣传空、无常等教义，一句话，多讲“真空”，要他们“看破红尘”，“勿耽世乐”；而另一方面，应该大讲常、乐、我、净的“妙有”、“真有”，为大明王朝的封建统治的永世长存，提供神哲学的理论

根据。真可的佛门非“空门”和德清的“空非绝无”的理论，正是适应这种政治需要的时代产物。而对于德清说来，这也正是他遵“天命”而做“孤臣孽子”所应该履行的一种社会职能吧！这里，不妨再征引德清的一段话以资证明。他说：“世之士绅，有志向上、留心学佛者，往往深思高举，远弃世故，效枯木头陀以为妙行，殊不知佛已痛呵此辈，谓之焦芽、败种，言其不能涉俗利生，此政先儒所指虚无寂灭者，吾佛早已不容矣。佛教所贵，在乎自利利他，乃名菩萨。……菩萨舍世间无可修之行，舍众生无断烦恼之具。……”（《梦游集》卷五《法语·示袁大涂》）“世之士绅”，“远弃世故，效枯木头陀以为妙行”，由于他们“不能涉俗利生”而被“痛呵”为“焦芽、败种”（言其已经丧失生根发芽、开花结果的作用）。而“佛教所贵”的，则是“自利利他”，为此，即须“涉世利生”；因为，“舍世间”便“无可修之行”，“舍众生”也“无断烦恼之具”。所以，要“修行”，即须“涉世”；要“断烦恼”，即不能离开“众生”。德清不仅如此主张，而且也在如此实践。在这一点说来，德清算是言行一致的。而“空非绝无”，也正是他的这种践履的理论依据。

其四，和会禅教、性相。首先，德清对禅作了一番说明：

> 佛教宗旨，单以一心为宗。原其此心，本来圆满，光明广大，了无纤尘，清净无物。此中本无迷悟生死，圣凡不立，生佛同体，无二无别。此正达磨西来，直指此本有真心以为禅宗。……若能顿悟此心，则生死永绝。只在当人一念顿悟，即名如如之佛，不属修证阶差，不属三乘渐次，此禅宗目为向上一路。从前诸祖所传，即指此心，以为宗极，是名为禅。此宗不立文字，只贵明心见性。……除此心外，更无别法。后来禅道既久，学人不能顿悟，故有参禅、提话头之说。其话头，不拘是谁，随将古人公案一则，蕴在胸中，作话头，下

疑情。即无之一字，就是公案；直者疑处，便是参究。参来参去，久久忽然心地迸开，如大梦觉，即名为悟。以参究便是用功夫。以正参时，心中一念不生，了无一物。……既得了悟自心，则历劫生死情根，一齐顿断。……从此而去，三界往来，任意度生，永绝诸苦，不被生死拘留，是称菩萨。此便是参禅到底下落，性命从此了却。……（《梦游集》卷一〇《法语·答德王问（二）》）

话虽然有些重复，但对于禅宗宗旨以及参禅途径等内容，还是大致说清楚了。“单以一心为宗”旨的禅宗，方盛之时，“其进修工夫”，只是教人“顿悟”；“若能顿悟此心，则生死永绝”，“名如如佛”。不必经历“修证阶差”，也不必经历“三乘渐次”，直截了当，立地成佛。可是，“禅道既久”，“学人”们多半都“不能顿悟”了，于是才有了“参禅、提话头之说”。正所谓上古参禅唯顿悟，降而不能参话头。所谓“话头”，就是随便拿古人的一则公案，“蕴在胸中”，作为疑、参题目，这就叫做“话头”。这时的“工夫”，就是“参究”。“参来参去”，“久久忽然心地迸开”，犹如大梦方觉，这就叫做“开悟”，也就是“参禅”到了家。从此，便得大解脱，与诸佛“无二无别”。以上，是讲禅；以下，便是和会禅教、性相。

佛祖一心，教禅一致。宗门教外别传，非离心外，别有一法可传，只是要人离却语言文字，单悟言外之旨耳。今参禅人，动即呵教，不知教诠一心，乃禅之本也。但佛说一心，就迷悟两路说透；宗门直指一心，不属迷悟，要人悟透，其实究竟无二。如来藏中，求于去来、迷悟、生死，了不可得，此岂属迷悟耶？……是知教说一心，所多者凡情圣解耳。参禅顿破无明，是绝凡情也；悟亦吐却，是绝圣解也。斯则禅呵知解，而教未尝不呵也。今参禅人，从教回心者不能忘知绝解，提话头不能忘情绝迹，皆在所呵，何其毁教为不足耶？

今弃教参禅者，果能先解本无凡圣，不属迷悟，是为见地。……若存丝毫情见及玄妙知见，总是未透，皆生死边事，岂可便以为得耶？今无明眼知识印证，若不以教印心，终落邪魔外道。……（《梦游集》卷六《法语·示经山堂主幻有海禅人》）

"佛祖一心，教禅一致"，这便是德清的结论。那些以禅"呵教"的人，乃是由于他们不了解经教中所讲的"一心"，"乃禅之本"。而且，禅呵"知解"，教也"未尝不呵"。特别是，至今没有"明眼知识"为禅人"印证"，如果再"不以教印心"（德清本人便是先以《楞伽》、继以《楞严》的教典来"印"证自"心"的），那就非"落邪魔外道"不可。所以，参禅的人，不能轻教，更不能"呵教"，必须懂得"禅教一致"才行。

参禅者，概以盲修为向上，痛斥教乘，甘堕愚迷，固守偏执为必当。……呜呼！西域性相之执，马鸣既力破之，即此方教禅之偏执，圭山著《禅源诠》以一之，永明又集《宗镜》百卷，发明性相一源之旨，如白日丽天。而后学竟不一觐，此岂真究大事者哉？予……于《楞伽》则有《笔记》，于《楞严》则有《悬镜》，是皆即教乘而指归向上一路。世之……参禅者，……执诸祖机缘为向上，机缘岂非文字耶？予谓固守妄想、增长我慢为参禅，又不若亲持经论为般若之正因种子也。……（《梦游集》卷一九《序·刻〈起信论直解〉序》）

这里，德清引古论今，以说明禅教、性相"一源之旨"。并且，现身说法：他本人注《楞伽》，释《楞严》，"是皆即教乘而指归向上一路"，表明教即是禅、禅不离教的道理。德清甚至得出结论：与其"固守妄想、增长我慢为参禅"，还"不若亲持经论为般若之正因种子"为好。

吾佛世尊，摄化群生，所说法门，方便非一，而始终法要，有性相二宗，以其机有大小，故教有顿渐之设。末后分为禅教二门：教则引摄三根；禅则顿悟一心。如一大藏教，千七百公案，其来尚失。（《梦游集》卷二〇《序·净土指归序》）

“吾佛”的一代时教，先有“性相二宗”，后分“禅教二门”。“教则引摄三根”，“禅则顿悟一心”。教、禅相辅，性、相不二，“其来尚矣”。

……大教东来，不三百年①，而达摩西来，不立文字，直指人心，见性成佛，是为禅宗。于是遂有教外别传之道。六传至曹溪，而下南岳、青原，次为五宗，由唐至宋，其道大盛。于是，禅教相非，如性相相抵，……而各立门户。自梁唐而宋，四百年来②，海内学者，晓晓竞辩，卒不能起大觉以折中之。于是大师（按：指延寿）……悬义象于性天，摄殊流而归法海，不唯性相双融，即九流百氏、技艺资生，无不引归实际，又何教禅之不一、知见之不泯哉。良以众生之执迷久矣，虽性相、教禅皆显一心之妙，但……是执筌之徒，认指失月，……不悟如来平等法界，故不能达离相之旨。惟如来说法，以海印三昧，印定诸法，……无一物不是佛心，无一法而非佛事，无一行而非佛行，……则何法而非祖师心印，又何性相、教禅之别乎？是则毁相者不达法性，斥教者不达

① 这里，德清说的不准确。按照佛教的传统说法，佛教于东汉明帝永平年间（1世纪中叶）传入中国；达磨则于南朝刘宋末年（5世纪末叶）来到中国；梁大通（527—529）间，见武帝，话不投机，遂去北魏，在嵩山“面壁九年”，而后方才向慧可（487—593）传授禅法。它距离佛教之最初传入，当在四百年以上，而不是“不三百年”。

② 这里，德清也说得不准确。自唐初（7世纪初）到明万历年间（16、17世纪间），时间远远超过了“四百年”（自宋起算，到万历年间，时间也超过了五百年）。

佛心，……所以正法眼藏难明也，可不痛哉！（《梦游集》卷二五《记·西湖净慈寺宗镜堂记》）

在这里，德清讲了禅宗发展史，讲了延寿和会性相、禅教的功绩，最后归结为物皆佛心，法皆祖印，原无性相、禅教的差别。至此，德清的那种和会性相、禅教的观点，算是完全表达出来了。

其五，禅、净兼重。智旭曾说："憨山清大师，扩复曹溪祖庭，晚年掩关念佛，昼夜课六万声。"表明德清也是一位由禅而净、禅净兼重的人。对此，德清本人也曾有所论述：

> 吾佛出世，特为众生开示一心，使其悟入。……以迷有深浅，故教分顿渐。至末后拈花，直指离言之道。达摩西来，单传此道，名为禅宗顿门。然此顿宗之旨，非独一禅，诸教中显密所谈者不一而足。以执教者迷宗，执禅者毁教，皆不达佛了义之旨耳。非独于理，至若所设六度万行，皆是求明一心之行，较之于禅，但顿渐不同，及其成功一也。至若净土一门，修念佛三昧，此又统摄三根，圆收顿渐，一生取办，无越此者。从上佛祖，极力开示，已非一矣。无奈末学，志尚虚玄，以禅为高，薄净土而不为，……随声妄和，曾无实行，岂非自误耶？……（《梦游集》卷一九《序·云栖大师了义语序》）

禅宗单传、直指，固然优胜，而净土"统摄三根，圆收顿渐"，尤为捷径。那种"以禅为高"而"薄净土"的人，到头来只能是自己贻误自己。这里，德清还特举袾宏为榜样，说明必须禅教兼重才行："云栖大师，蚤悟唯心，因极力主张净土以救末法之弊，自建丛林，身教弟子，日夜无替者几四十年。"（同上）"蚤悟唯心"，表明袾宏早已通禅；而为了挽"救末法之弊"，却又"极力主张净土"，而且身体力行，"四十年"如一日。"云栖大师"尚且如此，更何况乎他人。

吾佛说法，……百千法门，……其最要者，为参禅、念佛而已。而参禅，乃此方从前诸祖创立悟心之法；其念佛一门，乃吾佛开示三贤、十地菩萨，总以念佛为成佛之要。……十地圣人，已证真如，尚不离念佛，而末法妄人，乃敢谤念佛为劣行，又何（怪乎他们敢于怀）疑参禅、念佛为异耶。是阙多闻，不知佛意，妄生分别耳。……故初参禅未悟之时，非念佛无以净自心，然心净即悟心也。菩萨既悟，而不舍念佛，是则非念佛无以成正觉。安知诸祖不以念佛而悟心耶？若念佛念到一心不乱，烦恼消除，了明自心，即名为悟。如此念佛，即是参禅。……故从前诸祖，皆不舍净土。如此则念佛即是参禅，参禅乃生净土，……而禅、净分别之见，以此全消。即诸佛出世，亦不异此说；若舍此别生妄议，皆是魔说，非佛法也。（《梦游集》卷九《法语·示慧镜心禅人》）

在“吾佛”所说的“百千法门”中，唯“参禅、念佛”为“最要”。这里，德清还特别讲到了参禅、念佛这两种“法门”的起源：“而参禅，乃此方从前诸祖创立悟心之法；其念佛一门，乃吾佛开示三贤、十地菩萨，总以念佛为成佛之要。”这表明，“念佛一门”，乃“吾佛”所说（不过，德清把原是“统摄三根”的净土法门，又说成为只是为“三贤、十地菩萨”们“开示”的“成佛之要”，这是有意在为净土“法门”升格）；“而参禅”，则为“此方诸祖”所“创立”的“悟心之法”。在佛教思想史上（天台宗除外），一向都（其中也包括德清本人在内）是说，禅宗之兴，乃是起于释迦“拈花”，迦叶“微笑”；自此，历经“西天”的“二十八祖”，到了第二十八祖的菩提达磨，方才把这一禅法传到了中国，因而他又成为“东土”禅宗的“初祖”。而德清在这里却把禅宗说成是“此方诸祖”所“创立”，尽管这一说法是符合史实的，但从佛教思想史上说来，这一说法却是前所未有的。德清能够提出这

种符合史实的说法，表明他还是有些史见的，因而也是相当难得的。（不过，这种观点，在德清说来，也只是闪然一现的，因为他并未能始终坚持这一观点。）

为了说明“念佛”一门决非“劣行”，必须禅净兼重，德清反复强调了念佛的重要意义：“初参禅未悟之时，非念佛无以净自心”；而“菩萨既悟”之后，“非念佛”也“无以成正觉”。从而得出结论说：“念佛即是参禅，参禅乃生净土。”所以“从前诸祖，皆不舍净土”。这一结论，实际上表明了：到了德清的时代，社会苦难更加深重，禅宗时效更加微小，只有“念佛”一门，才能拯救苦难；也只有“念佛”一门，更有宗教“奇效”。所以，德清不但明确指出“念佛即是参禅”，实则是以净代禅；而且还指出了“参禅乃生净土”——参禅也是为了“生净土”。这样，“禅净分别之见”，便“以此全消”。不仅他德清这样说，“即诸佛出世，亦不异此说”。如果“舍此”而“别生妄议”，那就“皆是魔说”，而“非佛法”。对于禅净兼重的观点，德清可说是强调到家了。（其实，按照德清的这种说法，无宁说是净更重于禅。）当然，德清的这种说法，是有针对性的，请看下文。

佛祖修行之要，唯有禅净二门。……且念佛即是参禅，更无二法。（《梦游集》卷一〇《法语·示凝畜通禅人》）

“修行之要”，“唯有禅净”，“更无二法”。所以必须禅净兼重才行。“比来学人，参禅者多被邪师过谬，引入邪见稠林，堕我慢魔，增外道种，是大可忧。况十无一人得解脱处。似此不唯自误，亦且误人，可不惧哉！是故老人极力主张净土真修。”（同上）在佛教思想史上，参禅者轻视净土的多，而修净土者却很少有轻视于禅的。针对这种情况，所以德清在强调必须禅净兼重的同时，还更多地强调了净土的重要意义，这可说是有所为而发的。为了力救时弊，所以德清“老人极力主张净土真修”。而且“以身作则”：

"晚年掩关念佛，昼夜课六万声"。德清以自己的践履表明：禅者决不应该轻视净土，而必须禅净兼重。

其六，推崇相宗。本来，禅宗中人，历来都是轻视相宗的。这种风气，自从宋代延寿提倡和会性相、禅教以来，才逐渐有所改变。到了明代，不少名家都很推重相宗，真可是这样，德清也是这样（稍后的智旭也是这样）。德清说：

> 百法、八识，乃相宗指南，为入大乘之门也。以佛说惟心唯识道理，遍该一大藏经，而弥勒约为六百六十，而天亲约为《百法》、《识论》百卷①，三藏法师约为（《八识规矩》）颂四十八句，可谓至简至要，乃法界之纲维也。以一切众生，迷一心而为识，无明障蔽现前日用，而不知自心之善恶枢机。若亲教者，展卷则见文字遮障，而不知所说皆自心本有之佛性；参禅者，抱持妄想，盲修瞎炼，而竟不达生灭根源。是皆不知此论（按：指《百法明门论》和《八识规矩》）之过也。然论约则五百言，而颂止四十八句，统收一大时教，世出世法，无不该尽；若教若禅，无不揭示正修行路。……（《梦游集》卷三二《题跋·刻〈百法论〉、〈八识规矩〉跋》）

以为"亲教者，展卷则见文字遮障，而不知所说皆自心本有之佛性"；而"参禅者，抱持妄想，盲修瞎炼，而竟不达生灭根源"，究其原因，"是皆不知此论之过"。禅、性宗中人，如此地推崇相宗典籍，是很罕见的。不仅如此，德清还把《百法》、《八识规矩》等说成是"法界之纲维"；"世出世法，无不该尽；若教若禅，无不揭示"。对于相宗的推崇，简直到了无以复加的地步。德清之推崇相宗，与真可之推崇相宗具有完全相同的时代意义。

以上，是德清关于佛教方面的思想；以下，则是涉及儒道的

---

① 《识论》，当指《成唯识论》，止有十卷；《瑜伽师地论》则为"百卷"。

思想。

其七，以佛释儒。德清《梦游集》卷四四里，有一篇《大学纲目决疑》，算是德清以佛释儒、或者说是佛化儒学的代表作，现节录几段，以飨读者。

首先，德清在《大学纲目决疑·题辞》里讲述了他撰写这部著作的经过：

> 余十九弃笔研，三十入山绝文字，五十被谴，蒙恩放岭外，于今十四年矣。往来持钵五羊，诸子谬推为知言，时时过从问道，余卒无以应。……己酉（万历三十七年，1609）秋日，偶乞食来（五羊——广州），诸子具香斋于法社，余得捧腹，是诸子果我也。食讫，请益，余但吐粥饭气耳，含羞而别，舟还曹溪。……舟中睡足，闻侍者读《大学》，聒我疑焉，因取经一章，按纲目设问答以自决，且引（《论语》）颜子《问仁章》以参会之，如鼓刀然。两半饷而卒业。……谛思自幼读孔子书，求直指心法，独授颜子以真传的诀，余则引而不发，向不知圣人心印尽揭露于二百五言之间，微矣微矣，岂无目耶？嗟嗟？余年六十四矣，而今乃知，可谓晚矣。恐其死也，终于泯泯，故急以告诸子。……是特有感于一饭而发，愿诸子持此以饷天下之饿者，非敢言博施也。

这篇《题辞》，作于万历三十七年八月十三日从广州回曹溪的“须阳峡之舟中”（《大学纲目决疑》，也作于此时的舟次），这时，他还处于充军的环境中。从这篇《题辞》中可以知道，《大学纲目决疑》，乃是因“五羊诸子”之一再“请益”而作，而且“两半饷”而成，还是一篇“急就章”。下面，请看德清的《决疑》。

> “大学之道，在明明德，在亲（新）民，在止于至善。”
>
> 大学者，谓此乃没量大人之学也。道字，犹方法也。以天下人见的小，都是小人，不得称为大人者，以所学的都是

小方法。即如诸子百家，奇谋异数，不过一曲之见，纵学得成，只得成个小人。若肯反求自己本有心性，一旦悟了，当下便是大人。以所学者大，故曰大学。大学方法，不多些子，不用多知多见，只是三件事便了：第一，要悟得自己心体，故曰在明明德。其次，要使天下人个个都悟得与我一般，大家都不是旧时知见，斩新作一番事业，无人无我，共享太平。故曰在亲民。其次，为己为民，不可草草半途而止，大家都要做到彻底处，方才罢手。故曰在止于至善。果能学得者三件事，便是大人。

首先，以“方法”来解释《大学》之“道”，这只能说是德清的意思，而并非宋儒原意。其次，一口骂倒“诸子百家”，说他们都不过是“一曲之见”的“小人”，这种过分武断之论，简直超过了正统的儒者。第三，只有“悟”得“自己本有心性”的人，才能成为“大人”，这也就是说，只有“明眼”的“禅师”，才能够有这种资格了，因为，只有这样的“禅师”，方才能够“悟”得“自己本有”的“心性”！其余的释义，都可说是德清在“我注《大学》”！下面，德清继续发挥他的见解：

两个“明”字，要理会得有分晓。且第二个“明”字，乃光明之明，是指自己心体。第一个“明”字有两意：若就“明德”上说自己工夫，便是悟明之明，谓“明德”是我本有之性，但一向述（迷？）而不知，恰是（似？）一个迷人，只说自家没了头，驰求不得，一日忽然省了，当下知得本头自在，原不曾失。人人自性，本来光明，广大自在，不少丝毫，但自己迷了，都向外面他家屋里讨分晓，件件去学他说话，将谓学得的有用，若一旦悟了自己本性，光光明明，一些不欠缺，此便是悟，明了自己本有之“明德”。故曰“明明德”。悟得“明德”，立地便是圣人。此就工夫为己分上说。若说“亲

民”分上说，第一个“明”字，乃是昭明之明，乃晓谕之意，又是揭示之义，如揭日月于中天，即是大明之明。二意都要透彻。

以“自己心体”和“我本有之性”来训释“明德”，取义虽与宋儒相近[①]，但毕竟是充满禅味的；特别是对于“人人自性”、“自己本性”的训释，更是佛教（特别是禅宗）牌号的。至于用“省悟”和“昭明”、“揭示”两意来训释第一个“明”字、即“明明德”之“明”，其义易了，不须赘述。

问：如何是“至善”？答：自古以来，人人知见，只晓得在善恶两条路上走，只管教人改恶迁善，此是旧来知见，有何奇特。殊不知善恶两头，乃是外来的对待之法，与我自性本体了不干涉。所以，世人作恶的可改为善，则善人可变为恶，足见善不足恃也。以善不到至处，虽善（而）不善，故学人站心不住，以不是到家去处，非可止之地。以此看来，皆是旧日知见习气耳。今言至善，乃是悟明自性本来无善无恶之真体，只是一段光明，无内无外，无古无今，无人无我，无是无非，所谓独立而不改。此中一点著不得，荡无纤尘。若以善破恶，恶去善存，此犹隔一层，即此一善字，原是客尘，不是本主，故不是至极可止之地。只须善恶两忘，物我迹绝，无依倚，无明昧，无去来，不动不摇，方为到家时节。到此，……浑然一体，……无善可名，乃名至善。

“至善”，“乃是悟明自性本来无善无恶之真体”云云，完全是佛家教义。德清仍以训释“明德”者来训释“至善”，实际上把两者看

① 朱熹《大学章句》：“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏，然其本体之明，则有未尝息者。”按照朱熹的这种训释，则儒家的“明德”与佛家的“心性”（佛性），确是非常相似的东西。——在德清，是以佛释儒；而在朱熹，却是以儒附佛。

成了一个东西。德清把它们都给佛化了，神则神矣，却仍有异于宋儒原意①。

"知止而后有定，定而后能静。"

定字，乃指自性本体，寂然不动，湛然常定，不待习而后定者。但学人达本体本来常定，乃去修习，强要去定，只管将生平所习知见，在善恶两头、生灵心上求定，如猢狲入布袋，水上按葫芦，似此求定，穷年也不得定。何以故？病在用生灭心，存善恶见，不达本体，专与妄想打交滚，所谓认贼为子，大不知止耳。苟能了达本体，当下寂然，此是自性定，不是强求得的定。……此便是知止而后有定的样子。……

以"自性本体，寂然不动，湛然常定"来训释《大学》"知止而后有定"的"定"字，不但有异于宋儒②，而且有异于佛教常讲的定，他是在用禅家的最高"悟境"来训释《大学》"知止而后有定"的"定"字。所以，德清不但要"佛化"儒学，而且要"神化"儒学。

静字与定字不同。定是自性定体，此静乃是对外面扰扰不静说。……学人一向妄想纷飞，心中不得暂息，只管在知见上强勉遏捺，将心主静，不知求静愈切而乱想益炽，必不能静。何以故？盖为将心觅心，转觅转远，如何得一念休息耶？……若不真见本体，到底决不能静。故曰定而后能静。

"真见本体"，外息诸缘，寂然不动，就叫做"静"。这与宋儒"静谓心不妄动"（朱熹《大学章句》）的释义，仍有所不同。

安字，乃是安稳平贴之义，又如安命之安，谓自足而不

① 朱熹《大学章句》："至善，则事理当然之极也。言明明德、新民，皆为至于至善之地而不迁。盖必其有以尽夫天理之极而无一毫人欲之私也。"朱熹的训释"至善"，尚保有儒家的特点，与德清把它完全"佛化"仍有所不同。

② 朱熹在《大学章句》里，只是以"志有所定向"来训释"定"字，相当实际。

求余也。因一向求静不得，杂念纷纷，驰求不息，此心再无一念之安，而今既悟本体，驰求心歇，自性具足，无欠无余，安安贴贴，快活自在。此等安闲快活，乃是狂心歇处而得，故曰静而后能安。

以“自性具足，无欠无余，安安贴贴”来训释“静而后能安”的“安”字，与宋儒的“安谓所处而安”（朱熹《大学章句》）的释义，更是大不相同。

虑字，不是妄想思虑之虑，亦不是忧虑之虑，乃是不虑之虑。……谓未悟时，专在妄想思虑上求，即一件事，千思万虑，到底没用处，也虑不到，多思多虑，于心转见不安。今即悟明此心，安然自在，举心动念，圆满洞达，天下事物了然目前。此等境界，不是聪明知见算计得的，乃是自心本体，光明炤耀，自然具足的，故曰安而后能虑。

“悟明此心，安然自在，举心动念，圆满洞达”；“自心本体，光明炤耀，自然具足”。如此释“虑”，简直是文不对题。较之宋儒“虑谓处事精详”（朱熹《大学章句》）的释义，德清的说法，确是离题的。

得字，不是得失之得，乃是不渗漏之义。圣人泛应曲当，群情毕炤，一毫不谬，彻见底原，一一中节，故谓之得，非是有所得也。……今以自性光明，齐观并炤，群情异态，通归一理，故能曲成而不遗。此非有所得，盖以不虑之虑，无得之得。故曰虑而后能得。

朱熹说“得谓得其所止”（《大学章句》）。而德清却又神乎其神地说“自性光明”，“彻见底原”，谓之“无得之得”。两者相较，迥然不同。

上述资料表明，德清不是在讲儒家的《大学》，而是在讲佛家的禅学；不是在讲儒，而是在讲禅；不但是在佛化儒家思想，而

且是在禅化儒家思想。仅从上述的几段文字中，即可概见德清以佛释儒情况的一斑。因此，虽然在《大学纲目决疑》里还有《古之欲明明德于天下者》一节（其中，德清特别对于“致知在格物”的“格物”，作了详尽的借题发挥），也就没有必要再一一例举了。

其八，以佛释老。德清不但要佛化儒家思想，而且还要佛化《老子》。在《梦游集》卷四五里，有两篇文章，即《观老庄影响论》[①] 和《道德经解发题》[②] 两文，都是以佛释老、佛化老子的代表作。现节录几段，以资参考。

> 老氏所宗虚无大道，即《楞严》所谓晦昧谓空，八识精明之体也。然吾人迷此妙明一心，而为第八阿赖耶识，依此而有七识为生死之根，六识为造业之本，变起根身器界生死之相。是则十界圣凡，统皆不离此识，但有执破、染净之异耳。……至若老氏，以虚无为妙道，则曰谷神不死，又曰死而不亡者寿，又曰生生者不生。且其教，以绝圣弃智、忘形去欲为行，以无为为宗极。……破前六识分别之执，伏前七识生灭之机，而认八识精明之体……以为妙道之源，故曰惚兮恍（兮），其中有象；恍兮惚（兮），其中有物。其以此识，乃全体无明，观之不透，故曰杳杳冥冥，其中有精。以此识体，不思议熏，不思议变，故曰玄之又玄，而称之曰妙道。以天地万物，皆从此中变现，故曰天地之根，众妙之门，不知其所以然而然，故庄称自然。且老，乃中国之人也，未见佛法，而深观至此，可谓捷疾利根矣：借使一见吾佛而印决之，

① 该文共分《叙意》、《论教源》、《论心法》、《论去取》、《论学问》、《论教乘》、《论工夫》、《论行本》、《论宗趣》九部分。

② 该文共分《发明宗旨》、《发明趣向》、《发明工夫》、《发明体用》、《发明归趣》五部分。

岂不顿证真无生耶？……噫！老氏生人间世，出无佛世，而能穷造化之原，深观至此，即其精进工夫，诚不易易。（《梦游集》卷四五《观老庄影响论·论宗趣》）

以阿赖耶识论来准衡《老子》学说，硬给《老子》打上《唯识论》的标记，且以老子其人未能“一见吾佛”而得到“印决”深表惋惜。为了以佛释老、佛化《老子》，德清简直是在生拉硬扯！

老氏所宗，以虚无自然为妙道。此即《楞严》所谓分别都无，非色非空，拘舍离等昧为冥谛者是已。此正所云八识空昧之体也。以其此识最极幽深，微妙难测，……西域外道梵志不知，则执之为冥谛；此则以为虚无自然妙道也。……此言识精元明，即老子之妙道也。故曰杳杳冥冥，其中有精。其精甚真，由其此体，至虚至大，故非色；以能生诸缘，故非空。不知天地万物，皆从此识变现，乃谓之自然；由不思议熏，不思议变，故谓之妙；至精不杂，故谓之真；天地坏而此体不坏，人身灭而此性常存，故谓之常；万物变化，皆出于此，故谓之天地之根，众妙之门。凡遇书中所称真常、玄妙、虚无、大道等语，皆以此印证之，则自有归趣。（同上书《道德经解发题·发明宗旨》）

把《老子》一书中所讲的道家思想，统统纳入“最极幽深、微妙难测”的第“八识”中，“凡遇书中所称真常、玄妙、虚无、大道等语，皆从此印证之”，把《老子》思想，都给打上“唯识”（自然，这里的所谓“唯识”，是被德清给《楞严》化了的“唯识”，而不是唯识宗的唯识）印记，这样，《老子》思想就“自有归趣”，否则；就无有“归趣”。如此地佛化《老子》，实在是强加于人。

愚谓看《老》、《庄》者，先要熟览教乘，精透《楞严》，融会吾佛破执之论，则不被他文字所惑，然后精修静定，工夫纯熟，用心微细，方见此老工夫苦切；然要真真实实，看

得身为苦本，智为累根，自能躯形释智，方知此老真实受用至乐处；更须将世事一一看破，人情一一觑透，虚怀处世，目前无有丝毫障碍，方见此老真实逍遥快活，广大自在，俨然一无事道人。然后不得已而应世，则不费一点气力，端然无为而治。……（同上书《道德经解发题·发明趣向》）

要看《老子》（这里主要是讲《老子》，《庄子》只是一种陪衬），就得“先要熟览教乘，精透《楞严》”，而且还要“融会吾佛破执之论”，“不被他（书中）文字所惑”，方才能够真正看懂。“然后”，还要“精修静定”以至“将世事一一看破，人情一一觑透”，方才能够见到“此老工夫苦切”，“此老真实受用”，“此老……”。德清不但要佛化《老子》其书，而且还要僧化老子其人！他存心要把《老子》哲学家变为宗教，把老子这位哲学家变为宗教僧侣！德清不但是一位思想篡改者，而且还是一位人物化装师！

其九，以儒释佛，以佛附儒。德清不但以佛释儒（以佛释老），而且还以儒释佛，以佛附儒。

且佛制五戒，即儒之五常：不杀，仁也；不盗，义也；不邪淫，礼也；不饮酒，智也；不妄语，信也。但从佛口所说，言别而义同。今人每发心愿持佛戒，乃自脱略其五常，是知二五而不知十也。又，推禅定为上乘，以其能明心见性，而不知儒亦有之。颜渊问仁，子曰：克己复礼为仁。己者，我执也，岂非先破我执为修禅之要？一日克己，天下归仁，岂非顿悟之妙？以天下皆物与己，作对待障碍，若我执一破，则万物皆己，岂非归仁乃顿悟之效耶？……持戒而背五常，何取为戒？……（《梦游集》卷五《法语·示袁大涂》）

佛家“五戒”，就是儒家“五常”，“持戒而背五常”，又何取乎戒。以儒释佛，堪称典型。大概由于这一意义甚为重要，所以德清在《化仪之余·示宜华众道人》里，再次强调说：“此五戒，即儒家

五常仁义礼智信也。故曰五戒不持，人天路绝！”（《梦游集》卷四六）既然“五戒”就是“五常”，那末，“五戒不持，人天路绝”，自然也就是“五常不遵，人天路绝”了。德清对于“五戒”就是“五常”的意义，可算是强调到了极点。这里，德清还把儒家的“克己”、“归仁”，同佛家的“禅定”、“顿悟”拉扯在一起，又极尽了以佛附儒之能事。

> 夫吾儒所宗，尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子所传之心性，则曰唯精惟一，以精一为宗极；而有人心、道心之别，此亦真妄之分也。但世教所原，不出乎此。其曰道心，则不迷不妄之性也；其曰人心，则迷性而为情。世人但知用情而不知用性，但知波而不知波原水也。故孔子曰性相近也，习相远也。性近则水原无波，习远则逐波忘水，水尚不知，而况了达湿性无二乎？且如本一水也，而以咸、酸、苦、辣和之，则淡味亡矣，其湿性则本无二也。是知众味，乃妄之变也；其湿性，不可变也。不可变者真，可变者妄，若达湿性无二，则众味不可得而有也。所谓尧舜与人同耳；同者性也，不同者妄也。又曰人皆可以为尧舜；其可为者性也，不可为者习也。人之所习，苟舍污下而就高明，则日远所习而近于性，是可与为尧舜者，亦此习耳。习近于性，即禅家渐修之行也。以世儒之学，未离凡近，去圣尚远，非渐趋无以致其极，故圣人立教，但曰习，曰致，曰克，其入道工夫，在渐复，不言顿悟。若夫禅门，则远妻子之爱，去富贵之欲，诸累已释，切近于道，故复性工夫易为力，故曰顿悟。以所处地之不同，故造修有难易，其实心性之在人，本无顿渐之差，但论习染之厚薄，此入道之要也。……（《梦游集》卷五《法语·示李福净》）

“夫吾儒所宗”以至“人皆可以为尧舜”，不仅思想是儒家的，而

且语言也是儒家的。只因“世儒之学，未离凡近，去圣尚远，非渐趋无以致其极”，所以“其入道工夫，在渐复”而“不言顿悟”；“若夫禅门”，则“诸累已释”，其“复性工夫易为力”，故可“顿悟”。虽然表明了禅优于儒，但他们之间的区别，也只在于“习染之厚薄”耳；若夫“心性之在人”，则“本无顿渐之差”。这里，德清居然用“复性”这种儒家语言来说明“禅门”的“工夫”，足见他儒化程度之深！

德清说：“世人但知用情而不知用性。”颇有语病。“用情”，可以理解为“感情用事”，还勉强可通；而“用性”，若儒若佛，都无此说。儒谓“复性”、“尽性”，佛谓“悟性”、“见性”。至于“用性”之说，确是不见经传的。而且，“性”，又怎么个“用”法呢？就是按照禅家的说法，“性”也只能是“参究”而无法使“用”的啊！所以，“用性”一词，完全是德清生造的。德清又说：“习近于性，即禅家渐修之行也。”“禅家渐修”的说法，也是颇有问题的。慧能之前，确有“顿悟”、“渐修”之说（当时的禅学以及天台宗等，都有此说），但自慧能创建禅宗之后，禅宗中人就只讲“顿”而不再讲“渐”了。在慧能的禅宗看来，悟、修是一致的，悟中有修，悟就是修；所谓“明心见性，立地成佛”，“见性”既可“成佛”，就表明了悟中有修，悟、修一如。如果“悟”后再“修”，“修成”之后，方得“成佛”，那就不仅同慧能以前的禅学一样，而且也同教门各宗一样了，那末，禅宗又怎么能够称为“顿教法门”呢？慧能和神秀又有什么区别呢？因为，神秀一派之称为“渐门”，主要也是就“修”的工夫上说的；如果禅宗也讲“渐修”，不是同神秀一派一样了吗？而德清所谓的“禅家”，只能是慧能一系的，而决不会是神秀一系的。所以，“禅家渐修”之说，是经不起推敲的。

由是观之，舍人道无以立佛法；……是则佛法以人道为

镃基！……所言人道者，乃君臣、父子、夫妇之间，民生日用之常也。（《梦游集》卷四五《观老庄影响论·论行本》）

人们知道，佛教不是人本主义的，而是以“众生”为本位的。因此，佛教立言，总是说“一切众生”如何如何，或者说“十法界”（佛、菩萨、缘觉、声闻、天、阿修罗、人、傍生、饿鬼、地狱——在这“十界”里，人只是其中的“一界”，也就是只占十分之一）如何如何，可以说从未有过什么“人道”之说的。现在，德清居然提出了“舍人道无以立佛法”、“佛法以人道为镃基”的论点，而且还明确指出：所谓“人道”，指的就是“君臣、父子、夫妇之间”以及“民生日用之常”。这也就是说，舍“君臣、父子、夫妇”“之常”，就“无以立佛法”，而“佛法”，乃是以此为“镃基”。如此儒化，堪称到家！

能见此性，……始是尽性工夫。此性一尽，则以之事君为真忠，以之事亲为真孝，以之交友为真信，以之于夫妇为真和，施之于天下国家，凡有所作，一事一法，皆为不朽之功业！……（《梦游集》卷三九《说·自性说》）

光看文章，简直会把德清当成儒者！在这里，无论思想、语言，都是地道的儒家的，既无佛味，也无禅气。历史到了明代，佛教必须更加紧密地向儒家靠拢啊！

其十，三教同源。德清既然以佛释儒（释老），以儒释佛，那他必然也会有“三教同源”的思想。下面的一些资料，便说明了这一点。

尝言为学有三要，所谓不知《春秋》，不能涉世；不精老庄，不能忘世；不参禅，不能出世。此三者，经世、出世之学备矣，缺一则偏，缺二则隘，三者无一而称人者，则肖之而已。虽然，不可以不知要；要者，宗也。……是故学者断不可以不务要矣。然是三者之要在一心；……一得，而天下

之理得矣。称理而涉世，……则无入而不自得矣。故曰天地与我并生，万物与我为一，会万物而为己者，其唯圣人乎？噫！至矣，尽矣，妙极于一心而无遗事矣。是故学者，固不可以不知要。（《梦游集》卷三九《说·学要》）

学有“三要”：《春秋》、老庄和“禅”学。有“此三者”，则“经世、出世之学备矣”。而这“三者之要”，又在于“一心”。于是乎“三教同源”的思想，便跃然纸上。德清还特别强调：这三者中，“缺一则偏，缺二则隘，三者无一而称人者，则肖之而已”！“缺一”、“缺二”之说，还说得通；而“三者无一”云云，就大有问题了。因为，所谓“肖之而已”，意思就是说，这“三者无一”而犹“称人”，那只不过是“像”个“人”罢了！按照这种极端武断的说法，那末，不治《春秋》、老庄而且也不参禅的各派学者以及广大的人民群众，不是都不能算是“真正”的人、而只能是“像”个“人”了吗？这简直是“热昏的胡话”！在另一个地方，德清又重复说了同样的话：

余尝以三事自勖，曰：不知《春秋》，不能涉世；不知老庄，不能忘世；不参禅，不能出世。知此，可与言学矣。（《梦游集》卷四五《观老庄影响论·论学问》）

“知此”“三事”，“可与言学”，虽多少仍然有些武断，但较之“三者无一”只是“像人”的说法来，毕竟“客气”了一些。

或问：三教圣人，本来一理，是果然乎？曰：若以三界唯心、万法唯识而观，不独三教本来一理，无有一事一法不从此心之所建立。若以平等法界而观，不独三圣本来一体，无有一人一物不是毗卢遮那海印三昧威神所现。故曰不坏相而缘起，染净恒殊；不舍缘而即真，圣凡平等。但所施设，有圆融行布、人法权实之异耳。圆融者，一切诸法，但是一心，染净融通，无障无碍。行布者，十界、五乘、五教，理事因

果，浅深不同。所言十界，四圣、六凡也。所言五教，谓小、始、终、顿、圆也。所言五乘，谓人、天、声闻、缘觉、菩萨也；佛则最上一乘矣。……摄而为一，故曰圆融；散而为五，故曰行布。……由是证知，孔子，人乘之圣也，故奉天以治人；老子，天乘之圣也，故清净无欲，离人而入天；……佛则超圣凡之圣也，故能圣能凡，在天而天，在人而人，乃至异类分形，无往而不入。……

三教之学，皆防学者之心，缘浅以及深，由下以至远。是以孔子欲人不为虎狼禽兽之行也，故以仁义礼智设之，姑使舍恶以从善，由物而入人，修先王之教，明赏罚之极，作《春秋》以明治乱之迹，正人心，定上下，以立君臣、父子之分，以定人伦之节。其法严，其教切，近人情而易行。……吾意中国非孔氏，而人不为夷狄、禽兽者几希矣！……而学者……执先王之迹以挂功名，坚固我执肆贪欲而为生累，至操仁义而为盗贼之资，启攻斗之祸者有之矣。故老氏愍之曰：斯尊圣、用智之过也。若绝圣、弃智，则民利百倍；剖斗折衡，则民不争矣。……故曰：不见可欲，使心不乱。故其为教也，离欲清净，澹泊无为。此天之行也；使人学此，离人而入于天。……（《梦游集》卷四五《观老庄影响论·论教乘》）

就顺应世间的权便之“迹”上说来，以孔子为首的儒家，是“治世”的“人乘”；以老子为首的道家，是“离欲”的“天乘”；佛教，则是超乎凡圣的“最上乘”。但是，这些都不过是就“事”、就“迹”上说的而已；如果就“三界唯心”、“万法唯识”以及“平等法界”之“理”、之“本”上说来，则“三教”原是“一理”，“三圣”原是“一体”。在这里，德清不但认为是“三教同源”，而且还认为是“三圣同体”。这真是一而三、三而一啊！

或曰：三教圣人教人，俱要先破我执，是则无我之体同

矣，奈何其用有经世、忘世、出世之不同耶？答曰：体用皆同，但有浅深大小之不同耳。假若孔子果有我，是但为一己之私，何以经世？佛、老果绝世，是为自度，又何以利生？是知由无我方能经世，由利生方见无我，其实一也。若孔子曰寂然不动，感而遂通天下之故，用也；明则诚，体也。诚则形，用也；心正意诚，体也。身修、家齐、国治、天下平，用也。老子无名，体也；无为而为，用也。……所以由无我而经世也。老子则曰常善教人，故无弃人；无弃人，则人皆可以为尧舜。是由无我方能利生也。若夫（《老子》）一书所言为而不宰、功成不居等语，皆以无为为经世之大用，又何尝忘世哉。至若佛，则体色虚空，用周沙界，随类现身，乃曰……度尽众生，方成佛道。……然所化众生，岂不在世间耶？既涉世度生，非经世而何？……是知三圣无我之体、利生之用皆同，但用处大小不同耳。……惜乎后世学者，各束于教：习儒者拘，习老者狂，学佛者隘，此学者之弊，皆执我之害也。果能力破我执，则剖破藩篱，即大家矣。（《梦游集》卷四五《道德经解发题·发明体用》）

虽然“三教圣人”在他们“经世”、“利生”的“用处”上有“大小”的“不同”，但他们的“无我之体”、“利生之用”，则一切“皆同”。德清把佛教“无我”的教义，也一古脑儿地安在孔、老的头上，并进而据以得出又一种“三圣同体”的结论。如果“三教”学者都能了知此义，儒者不“拘”，老者不“狂”，佛者不“隘”，“力破我执”而“剖破藩篱”，则“三教”便成一“大家”了！

世儒概以吾佛氏之教，去人伦，舍忠孝，以为背驰。殊不知，所背者迹，所向者心也。（《梦游集》卷三《法语·示容玉居士》）

这是说，佛与儒“迹”异、“心”同。表面看来，好像有些“背”道而“驰”，其实原是一码事。

且佛，非西方圣人之称，即吾人自性之真。而尧舜禹汤，盖天民之先觉者。斯则，天民有待而能觉，圣人生之而先觉。此觉岂非佛性之觉耶？孟子所谓尧舜与人同耳。所同者此也。能觉此性，则人皆可以为尧舜，人既皆可以为尧舜，则人人皆可以作佛明矣。嗟嗟！世人拘拘一曲之见，未遇真人之教而束于俗学，以耳食为至当，无怪乎茫然而不知归宿矣。（同上）

人人同俱“佛性”——人同此性。在“西方”，觉此性者称之为“佛”；在“东方”，觉此性者称之为“尧舜禹汤”。所谓“人皆可以为尧舜”，也就是“人人皆可以作佛”。佛、儒（应该还有道）同是从此“佛性”中流出。这真可谓“三教同源”之至论了！

愚意孔老即佛之化身也。……儒以仁为本，释以戒为本，若曰孝弟为仁之本，与佛“孝名为戒”，其实一也。以此观之，佛岂绝无经世之法乎？……是知三教圣人，所同者心，所异者迹也。以迹求心，则如蠡测海；以心融迹，则似芥含空。心、迹相忘，则万派朝宗，百川一味。（《梦游集》卷四五《道德经解发题·发明归趣》）

就人讲，孔、老其人，“即佛之化身”。这一说法，比起佛与尧舜同一“觉性”因而相同的说法，更进了一步：同一“觉性”，只是“相同”；而孔、老“即佛之化身”，则孔、老即佛，他们原是一个人！就教讲，则儒家的“仁”（而“孝弟为仁之本”），佛家的“戒”（而“孝名为戒”）“其实一也”。这真是所谓其人同，其教同，人、教俱同。而“三教圣人”之所以还有所异者，乃“迹也”。“迹”异而“心”同，则其本相同。德清的“三教同源”论，到这里可算是讲到家了。

综观德清的思想：从真心一元论的基本观点出发，和会禅教、

性相，而且兼重禅、净；从儒化佛教、佛化儒道，进而达到“三教同源”。这是德清思想的特点，也是德清思想的概貌。

四、智　旭

1、简履

根据智旭《自传》[①]的记载：智旭（1599—1655），字素华，别号“八不道人”[②]，晚称“藕益老人”。俗姓钟，名际明，又名声，字振之，古吴木渎（今江苏吴县）人。生于明万历二十七年（1599）。少年时，即著文“辟异端”，“誓灭释老”。（《灵峰宗论》卷首《八不道人传》）年十七，因阅袾宏《自知录》和《竹窗随笔》等著作，“乃不谤佛，取所著《辟佛论》焚之”。二十岁，因闻《地藏本愿经》而“发出世心”。二十四岁，正式出家，法名智旭。智旭对此，曾叙及之：“智旭，生于万历己亥，二十四岁壬戌，为天启二年，念生死事大，父未葬，母不养，决志出家。时紫柏尊者已寂圆中，云栖老人亦迁安养，憨山大师远游曹溪，力不能往，其余知识，非予所好。乃作务云栖，坐禅双径，访友天台，念念趋向宗乘，……”（《灵峰宗论》卷六之一《缘起·退戒缘起并嘱语》）二十五岁，受具戒于云栖；二十六岁，“重到云栖，受菩萨戒”（同上）。此后，“遍阅律藏，方知举世积讹”，并“尽谙宗门近时流弊”，“乃决意宏律”。三十二岁，“拟注《梵网》，作四阄问佛：一曰宗贤首，二曰宗天台，三曰宗慈恩，四曰自立宗。频拈得台宗阄。于是究心台部，而不肯为台家子孙，以近世台家与禅宗、贤首、慈恩各执门庭，不能和合故也”。（《灵峰宗论》卷

---

① 智旭《自传》，从初生，写到五十四岁；最后三年，则是由其弟子成时续成的。

② 智旭《自传》——《八不道人传》谓：“古者有儒，有禅，有律，有教，道人既蹴然不敢；今亦有儒，有禅，有律，有教，道人又鲍然不屑。故名八不也。”古之四家，他“不敢”为；今之四家，他“不屑”为。所以称之为“八不道人”。

首《八不道人传》)《自传》此处，有智旭门人的一个夹注，说："时人以耳为目，皆云道人独宏台宗，谬矣！谬矣！"可见，智旭虽然依据天台教义注释戒经，但他并不愿做天台宗人。智旭在他三十五岁这年的七月十五日，于佛像前，"更然顶香六炷，拈得菩萨沙弥阄"，便决意舍"比丘戒"，而做"菩萨沙弥"。(同上)后来，智旭还曾追述此事说："曩觉比丘多惭，退为求寂。"① 此后，智旭便一直以"菩萨沙弥"的身分，从事于禅、教、律兼重的著书立说的活动。智旭尝说："汉末注疏盛，而圣贤心法晦，如方木入圆窍也。《随机羯磨》出，而律学衰，如水添乳也。《指月录》盛行，而禅道坏，如凿混沌窍也。《四教仪》流传，而台宗昧，如执死方医变证也。"

智旭对于当时佛教的败坏情况，也是感慨系之的。他看到："诸方师匠，方且或竞人我，如兄弟之阋墙；或趋名利，如苍蝇之逐臭！或妄争是非，如痴犬之吠井；或恣享福供，如燕雀之处堂。"(《阅藏知津》卷首《阅藏知津叙》)他感到："法运日讹，老成凋谢。兽蹄鸟迹，交于中国；乳臭小儿，竞称宗主，拈花微旨扫地。至此，不惟可悲，亦可耻矣！"(《灵峰宗论》卷五之一《书一·与永觉禅师》)"今之文字阿师，拍盲禅侣，竟何如哉？呜呼！吾不忍言之矣！"(《阅藏知津》卷首《阅藏知津叙》)他痛骂："法师是乌龟，善知识是忘八！"(《灵峰宗论》卷四之一《普说·祖堂幽栖寺丁亥除夕普说》)以至使他觉得"方今像季，有三可痛哭，三可哀愍"②。为了力救时弊，"本宗门种草"(《灵峰宗论》卷二

---

① 《灵峰宗论》卷六之三《赠石淙掩关礼忏占轮相序》。求寂，就是沙弥。

② 《灵峰宗论》卷五之一《书一·寄剃度雪岭师》。"三可痛哭"：戒多"讹谬"，"……遂令正法坠地，僧伦断绝，一可痛也"；教乘不讲，"遂令禅门诃为葛藤糟粕，二(可)痛也"；宗门败坏，"盲修瞎炼，……流弊至此，三(可)痛也"。"三可哀愍"："第一可哀愍者，借佛法图名利，无实为人之心；二者但知己长，不知人长，但见人短，不见己短，株守一得，向无佛处称尊。……三者，但为大以欺佛，……"详见原文。

之五《法语·示巨方》)、"二十四岁出家"的"蔼益道人，……平生誓不敢称证、称祖，犯大妄语；誓不敢摄受徒众，登坛传戒；迩来并誓不应丛林请，开大法席。盖诚不肯自欺自误故也"(《灵峰宗论》卷四之一《普说·歙西丰南仁义院普说》)，表示他"决不敢装模作样，大胆欺心"(同上书《普说·祖堂幽栖寺丁亥除夕普说》)。大概正是由于智旭对于当时佛教抱有这种"愤世疾俗"的态度，所以"举世若儒、若禅、若律、若教"，无不视智旭为"异物"而"疾若寇雠"。(以上引文，凡未注明出处者，统见《自传》)智旭的活动地区，主要在江、浙、赣、皖、闽一带，晚年定居于浙之灵峰。智旭死于清顺治十二年(1655)，五十七岁。

2、**著述**

智旭曾说："犹忆初发心，便从事禅宗，数年后，涉律涉教，著述颇多。"(《灵峰宗论》卷六之四《楞伽义疏后自序》)可见智旭也认为自己的"著述"是"颇多"的。在《西有寮余自序》里，智旭对于自己的著作，说得更为具体："予……生平著作，自丙子(明崇祯九年，1636)春前，裒为《净信堂初集》；戊寅(崇祯十一年，1638)秋前，裒为《绝余编》；壬午(崇祯十五年，1642)夏前，裒为《闽游集》；丁亥(清顺治四年，1647)冬前，裒为《净信堂续集》；戊子(顺治五年，1648)孟春，寓蔼华坞，凡笔兴所至，随付侍者存之，名曰《西有寮余》。……"(《灵峰宗论》卷六之四)[①]《新续高僧传》卷九《智旭传》说智旭"生平撰述，都四十余种"，而未详列具体书目。智旭门人成时，在其《灵峰蔼益大师宗论序说》(此篇《序说》，载《灵峰宗论》卷首)里，

① 同卷还载有《幻游杂集自序》和《幻住杂集自序》两篇序文。前者记载：自"癸巳(顺治十年，1653)之春"到"甲午(顺治十一年，1654)春"的"一岁中"的"存稿"，"不满四十纸"，编为《幻游杂集》。后者谓："客岁名《幻游》，今应名为《幻住》也。偶有所述，名《幻住杂编》。"则除上述各集外，还有《幻游》、《幻住》二集。

把智旭著述分为两大类：一为《释论》，再为《宗论》。[①] 其《释论》部分，具体目录如下：

《阿弥陀要解》一卷，《占察玄疏》三卷，《楞伽义疏》十卷，《盂兰新疏》一卷，《大佛顶玄文》十二卷，《准提持法》一卷，《金刚破空论·附观心释》二卷，《心经略解》一卷，《法华会义》十六卷，《妙玄节要》二卷，《法华纶贯》一卷，《斋经科注》一卷，《遗教解》一卷，《梵网合注》八卷（附《授戒法、学戒法、梵网忏法问辩》一卷），《优婆塞戒经受戒品笺要》一卷，《羯磨文释》一卷，《戒本经笺要》一卷，《毗尼集要》十七卷，《大小持戒犍度略释》一卷，《戒消灾经略释》一卷，《五戒相经略解》一卷，《沙弥戒要》一卷，《唯识心要》十卷，《八要直解》八卷，《起信裂网疏》六卷，《大乘止观释要》四卷，《大悲行法辩讹》一卷（附《观想偈略释》、《法性观》、《忏坛轨式》三种），《四十二章经解》一卷，《八大人觉经解》一卷，《占察行法》一卷，《礼地藏仪》一卷，《教观纲宗并释义》二卷，《阅藏知津》四十四卷[②]，《法海观澜》五卷，《旃珊录》一卷，《选佛谱》六卷，《重订诸经日诵》二卷，《周易禅解》十卷，《辟邪集》二卷。总共四十二种（《序说》则说“共四十七种”），近二百卷。

其《宗论》部分，由智旭门人成时编辑为《灵峰宗论》（以下，止称《宗论》），共三十八卷，除《释论》部分的各种专著外，智

① 成时在《灵峰蕅益大师宗论序说》里说：“按三藏，凡高僧撰述，悉入《阿毗昙论藏》，而有二种：专释一经者，曰《释论》；概宗十二部经自成名句文者，曰《宗论》。今以《释论》收灵峰诸疏；而七部稿，总以《宗论》收之，合十大卷，分三十八子卷。”（《灵峰宗论》卷首）

② 夏之鼎在其刻印《阅藏知津·缘起》里说：“师嘱云：吾有《阅藏知津》一书，共四十八卷，一千余纸，居士能为我梓行，则胜如以四事给我矣。”（见《阅藏知津》卷首）则所记卷数，较此为多。

旭的其他杂著都被收入《宗论》里。清嘉庆六年（1801）七月间，和硕亲王裕丰在其《书重刻〈灵峰宗论〉后》里说："融会诸宗，归极净土，一书梗概，略尽于斯。……是以愈博愈约，至确至神，笼络群机，包罗大藏，而列圣不传之妙，余蕴靡留；千古未开之权，界藩尽剖矣。"（《宗论》卷十之四附《跋》）既揭示了该书的中心内容，又予该书以很高评价。

在上述各种专著里，较为重要的，是《阅藏知津》（以下，止称《知津》），它是一部兼有经录和提要特点的书。

智旭自叙其撰写《阅藏知津》的经过时说："旭以年三十时，发心阅藏，……随阅随录，凡历……八地，历年二十撰，始获成稿，……名之为《阅藏知津》云"（《知津》卷首《阅藏知津叙》。另《宗论》卷六之四载有《阅藏知津自序》，文字相同而稍略）。可见是花费了很大工夫的。

该书分为四大类：

第一经藏，二分：一大乘经，二小乘经。

第二律藏，二分：一大乘律，二小乘律。

第三论藏，二分：一大乘论，二小乘论。

第四杂藏，二分：一西土撰述，二此方撰述。

大乘经里，又分五部：一《华严》部，二《方等》部，三《般若》部，四《法华》部，五《涅槃》部。智旭在《知津》卷二《大乘经藏·方等部第二之一》里说："……是则始从《华严》，终《大涅槃》，一切菩萨法藏，皆称《方等》经典。今更就大乘中，别取独被大机者，名《华严》部；融通空有者，名《般若》部；开权显实者，名《法华》部；垂灭谈常者，名《涅槃》部。其余若显若密，或对小明大，或泛明诸佛菩萨因果、事理、行位、智断，皆此《方等》部收。"

大乘论里，又分三类：一释经论，二宗经论，三诸论释。释

经论中，又分二类：一西土，二此土。

书中所收三藏典籍，凡同本异译，均一一注明；有的还注明附见《经录》。而且，凡在一卷以上者，一律注明卷数；其不足一卷者，则注明纸数（例如“一纸半”、“三纸余”、“八纸欠”，等等）。并且一律注明南、北藏经所编排的字号（例如：“南羔北知”、“南力北忠”、“南男北良”，等等）。智旭在总共十四条的《阅藏知津凡例》的最末一条里说：“诸经或已流通，则人多素晓；或虽未流通，而卷帙不多，则人易翻阅，故所录皆略。唯《大般若》，实为佛祖迅航，而久不流通，卷盈六百，故所录稍详。又，《宝积》、《大集》及诸《密部》并《阿含》等，凡卷帙多而人罕阅者，亦详录之。庶令染一指而知全鼎之味。”（《知津》卷首）这可说是智旭在作诸经提要时的一条原则：书已流通或“卷帙不多”的，由于“人多素晓”或“人易翻阅”，凡此，便“所录皆略”；反之，对于那些“久不流通”或“卷帙多而人罕阅者”，便“详录之”。书中不但有诸经提要，而且也有一些对译文的评论。例如，卷六（《方等》部），对于唐实叉难陀译的《大乘入楞伽经》，评论说“文笔流畅”。卷七（同上）对于北宋绍德等译的《佛说大乘随转宣诸法经》，评论说“叙事不甚明白”。卷九（同上）对于《佛说报恩奉盆经》，评论为“甚简略”。卷二三（《般若》部），对于随达摩笈多译的《金刚能断般若波罗蜜经》，则评之曰“文拙甚”。如此等等。所以，书名《阅藏知津》，是颇有意义的。

3、**思想**

裕丰所谓“融会诸宗，归极净土”，也可看做是对智旭思想的概括。智旭自称：“思乐土可归，羡莲师而私淑；纲宗急辨，每怀紫柏之风；护法忘身，愿续匡山之派。”（《宗论》卷六之一《缘起·毗尼事义集要缘起》）则在思想上，智旭是要追踪袾宏、真可和德清三人的。下面，姑且根据《宗论》的资料，试对智旭的思

想略作探索。

其一，唯心主义世界观。

《华严经》云："若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造。"……十界圣凡虽别，究竟皆唯心造。……何谓六凡皆唯心造？若一念与上品十恶相应，则法界举体而为地狱；一念与中品十恶相应，法界举体为畜生；一念与下品十恶相应，法界举体为饿鬼。一念与下品十善相应，法界举体为修罗；一念与中品十善相应，法界举体为人道；一念与上品十善相应，法界举体为天道。……何谓四圣皆唯心造？若能知苦断集、慕灭修道，勤修戒定慧品，得证偏真涅槃，则法界举体而为声闻；能谛观流转、还灭十二因缘而得觉悟，则法界举体为独觉；能以先知觉后知，先觉觉后觉，广修六度万行，自利利他，则法界举体为菩萨；……若能彻悟现前一念心性本自竖穷横遍……称性修行六度万行，自觉觉他，……功行圆满，……则法界举体而为四智菩提（按：即佛位）。……

（《宗论》卷四之一《普说·歙浦天马院普说》）

"十界""正报"的主体世界，既然都是依"一念"而有，则他们的"依报"——客体世界，自然也是依"一念"而有。这样，整个客观世界，便都是依"一念"而有、也就都是"唯心造"的了！

《华严经》云："若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造。"盖自无始以来，直至尽未来际，唯此一心，无有一时一刻不造种种五阴，造种种世间，造种种国土者也。造而成也，无所从来；造而坏也，无所至去。可不谓唯心乎？……

（《宗论》卷七之四《疏二·庐山五乳峰法云寺重造大殿疏》）

这一段讲的，比起前一段讲的，更"现实"一些：人们的主体世界"五阴"（五蕴，即：色、受、想、行、识），包括人、天三界的"世间"，以及客体世界的"国土"，无一不是由"一心"而

“造”出，所以说一切“唯心”。

无法不从心造，无法不即心具。识取自心，佛祖道尽矣。心造者，即理恒事也；心具者，即事恒理也。（《宗论》卷二之五《法语五·示吴景文》）

“无法不从心造”，举一心之“理”就是宇宙万有之“事”；“无法不即心具”，举宇宙万有之“事”就是一心之“理”。所以，能“识取自心”，则“佛祖道尽矣”。

……天地日月，山河国土，皆妙明心中所现物；……心外无天地，天地止是心之相分耳（《宗论》卷二之四《法语四·示夏葵臣》）

十方虚空，刹尘差别，皆吾心所现之相分耳。（同上书《示谢在之》）

这里明确指出：天地、山河，“皆妙明心中所现物”；它们都不过是我的“妙明真心”所变现出来的“相分”而已。

……不知色身外洎山河、虚空、大地，咸是妙明真心中所现物。（《宗论》卷六之三《序二·莲漏清音序》）

……《大佛顶》云：汝身、汝心，皆是妙明真精妙心中所现物。则四大缘影，何莫非心之相分也哉？

引证《楞严经》（尽管唯识宗人认定这部经是伪造的）文，说明身心、世界，原都是“妙明真心”（或“妙明真精妙心”）中所现物，都不过是“心之相分”而已。从而表明：智旭原来也是一位真心一元论者。

“三界唯心，万法唯识”二语，人能言之，触境逢缘，仍被境缘所转。若实达唯心、唯识，岂有心识外之境缘哉？……学人先须了达三界万法，种种境缘，实无心识外之别物。……（《宗论》卷二之二《法语二·示绪竺》）

佛教徒中，人人都能在口头上讲“三界唯心”、“万法唯识”，但是，

一接触到外“境”、外“缘”，他们便被这种“境缘所转”。这说明，这些人并没有真正地了达“唯心”、“唯识”，如果真正了达了唯心的道理，那他们就会懂得：“心识”之外，“实无”别物。

> 经云：“三界无别法，唯是一心作。”……自其“不变随缘”者言之，心既举体为依正，为名色，为凡圣矣，依正、名色、凡圣法外，别觅心性如毛头许，胡可得也？……自其“随缘不变”者言之，既举心性全体幻成依正、名色、凡圣诸法，于中随举一法，无不仍是心性全体大用；如举水作波，无一波非水之湿性。……由此言之，事事无碍法界，原在吾人日用间头头尔、法法尔，岂必高推圣境、谓凡夫绝分哉？（《宗论》卷二之三《法语三·示心达》）

这里，智旭是在讲真如缘起论。智旭在这里提出了三对范畴：“依正”、“名色”和“凡圣”。依正，就是“依报”、“正报”，乃通指主、客体世界；名（概念）色（物质），就一般意义说来，是指精神和物质；凡圣，则是指饱含宗教意义的主体世界。“自其‘不变随缘’者言之”——就真如（真心）“不变”而能“随缘”这一点说来，则举真如“心体”而“为依正，为名色，为凡圣”，因此，举依正、名色、凡圣当体就是真如“心性”，离此之外而想“别觅”“如毛头许”的“心性”（这里，智旭用词很不妥当：真如性体，根本没有大小形量可言，说“别觅心性如毛头许”是欠斟酌的），是了不可得的。而“自其‘随缘不变’者言之”——就真如“随缘”而又“不变”这一点说来，那末，既然“举心性全体”而“幻成”依正、名色、凡圣“诸法”，则“于中随举一法，无不仍是心性”的“全体大用”。前而说，“不变随缘”，“诸法”本身就是真如“心性”；这里说，“随缘不变”，“随举一法，无不仍是心性全体大用”。本来，佛教所讲的“不变随缘”和“随缘不变”，含义重点是有所不同的，那就是，“不变随缘”，重点是讲现象论；“随缘不变”，重点是讲本体论。而这里，智旭却把它们完全变成了同义反

复，犹之乎朝三暮四与暮四朝三。看来，智旭在表达他的真如缘起论的唯心主义世界观的时候，是并不那么讲究逻辑性的。

其二，慨叹禅门堕落。

达磨一宗，超情离见，迥出格量。近世各立门庭，竞生窠臼，认话头为实法，以棒喝作家风，穿凿机缘，杜撰公案，谤渎古人，增长戏论，不唯承虚接响，且类优人俳说。言之可耻，思之可伤！（《宗论》卷二之一《法语一·示慈门》）

宗师谈禅，竟“类优人俳说”！岂不“言之可耻，思之可伤”！

迩来禅道僭滥，余不忍见闻！无论果证绝响，虽路头端正者亦不易得。每每中夜痛哭流涕！（《宗论》卷六之四《序四·鲍性泉〈天乐鸣空集〉序》）

“禅道僭滥”，竟然到了“不忍见闻”其至令人“痛哭流涕”的地步，也真够可悲的了！

今时丧心病狂无耻禅和，影响窃掠，听其言超佛祖之先，稽其行落狗彘之下！（同上书《示象岩》）①

这就更加可悲了：大言不惭，超乎佛祖，行为堕落，猪狗不如。“丧心病狂”，“无耻”之尤，一至于此。其实，智旭之世，不仅禅门如此堕落，就是其他各宗，情况也差不多。正所谓“禅不禅，教不教，律不律②，行门不行门”，“将就苟且，混过一生”。（同上书《示象岩》）致使以“弘法”为己任的智旭，不得不发出“睹时流以长叹，读遗教以憎哀”（《宗论》卷六之一《缘起·毗尼事义集要缘起》）的悲切叹息！

---

① 袾宏说：“今沙门……听其言也，超佛祖之先；稽其行也，落凡庸之后。”“凡庸之后”，犹在人类。智旭则说“……稽其行落狗彘之下”，则已不齿于人类矣！可见智旭对于当时堕落僧徒的深恶痛绝，更甚于袾宏。

② 智旭曾说：“律学之讹，将及千载！义净、怀素二师既没，能知开、遮、持、犯、轻、重、缓、急者，绝无其人”（《宗论》卷五之二《书二·与见月律主》）。

佛教既是如此的衰败，但靠各宗自己的力量，是很难继续维持下去的，必须各宗协力才行。因此，他在理论上提出了“融会诸宗”的主张。

其三、融会性、相。

性、相二宗，犹波与水，不可分隔。（《宗论》卷六之三《序二·重刻〈大佛顶经玄义〉自序》）

理论上，“性、相二宗，犹波与水，不可分隔”。实践上，合之则互存，分之则两伤。

“三界唯心，万法唯识。”此性、相二宗所由立也①。说者谓一心真如，故号性宗；八识生灭，故称相宗。独不曰心有真心妄心、识有真识妄识乎②？马鸣依“一心”造《起信论》。立真如、生灭二门，生灭何尝离真心别有体也？天亲依“八识”造《三十颂》，明真如即识实姓，与一切法不一不异，真如何尝离妄识别有相也？龙树《中论》，指因缘生法，即空、假、中，是生灭外无真如。《楞伽》云：“心意识八种，俗故相有别，真故相无别，相、所相无故”。是真如、生灭非一异。……尝论之：性随相转，何性不相？设不遍达诸相无量差别，安知妙性具足如斯染净功能？相本性融，何相不性？设不深知

① 智旭的这种说法（同上文德清的观点一样），乃明人共有的一种见解。其实，这种见解是不确切的。因为，性宗虽然一般讲“唯心”（例如《华严》所谓“应观法界性，一切唯心造”）而不大讲“唯识”（但如按照《楞伽》的所法，则可说也讲“唯识”），但是“三界唯心，万法唯识”的命题，却原是唯识宗人提出来的，两者的含义，原无不同。以后，其他宗人也曾用过它们。所以，以此来区别性、相二宗的“所由立”，除了表明对原有命题的含义进行了修改之外，并不能表明性、相二宗所由分立的真正的、全部的理论分歧，它只不过表明真心一元论者的一种言之少据的观点而已。

② 这里，智旭就同自己发生了矛盾：刚才说，性、相二宗的所由分立，乃是由于“三界唯心”、“万法唯识”这两个措词不同的命题，也就是说，性宗讲“三界唯心”，相宗讲“万法唯识”；而这里却又说：“心，有真心、妄心；识，有真识、妄识”。如此，“真心”等于“真识”，则“唯心”也可称“唯识”（这确是符合《楞伽》思想的）；“妄识”等于“妄心”，则“唯识”也可称“唯心”（唯识宗正是这样主张的）。这样，后者便否定了前者。

一性圆顿满足，安知诸相无非事事无碍法界？……是故习性不习相，未有不颟顸者；习相不习性，未有不胶滞者。……苟因是而求之，深造自得，触性、相源头，不离只今现前一念，则知三乘十二分教，皆吾心识注脚，与马鸣、天亲同一鼻孔出气。……（《宗论》卷六之三《序三·重刻〈成唯识论自考录〉序》）

尽管智旭把《起信》（唯识宗人认为它是伪造的）、《唯识》、《中论》、《楞伽》这些不同体系的论、经硬拉在一起，硬说它们是同一思想内容的（这种观点，在宋、明以来的佛教界几乎是一种通行的观点），这种观点是违背历史真实的，是颇为笼统颟顸的，但是，他的这种融会性、相，却是用心良苦的。特别是，他最后把性、相两系都归结到一个“源头”——“现前一念”，既表明了性、相两家的宜合不宜分（更不宜对立），又表现了他作为一位真心一元论者的思想特点：论现象，森罗纷然；论根源，唯在一心。

其四，兼重禅、教。

夫禅者教之纲，教者禅之网也；禅者教之领，教者禅之襟裾、袖摆也；禅者教之根本，教者禅之枝叶、花果也。教家舍其纲领、根本，固为大惑，今禅士复弃网而独存一纲，弃襟裾、袖摆而独存一领，弃枝叶、花果而独存一枯树桩，不尤惑乎？嗟嗟！禅与教如何可分？从上诸祖，未有敢离经一字者；从上诸大教主，未有不透彻心宗、得大机用者。何末世视作两途，真可哀矣！（《宗论》卷六之四《序四·偶拈问答自序》）

虽然智旭站在禅宗的立场把禅、教作了这种（很可能为“教者”所不能同意——至少是不能完全同意的）道理不一定很充分的纲网、领襟等类比，但他的兼重禅、教的思想，却是明确的。他认为，禅、教原是不“可分”的，把禅、教“视作两途”是“可哀”的，那

末，只有禅、教不分，把禅、教视作“一家”，才是“可喜”的了。

何谓教？何谓宗？语言施设之谓教，忘情默契之谓宗。故宗也者，虽云教外别传，实即教内真传也。……（《宗论》卷四之三《偶录一·梵室偶谈》）

禅宗，由“教外别传”一变而为“教内真传”。这是智旭针对狂禅者流有意地强调教的重要。

宗者无言之教，教者有言之宗，至言也。三藏十二部，默契之，皆宗也；既无言矣，安得谓之教。千七百公案，举扬之，皆教也，既有言矣，安得谓之宗！……实义虎，决不以画饼充饥；真禅人，决不堕恶取空见。三藏十二部，无一法不劝修行，今之不修行者，皆叛教人、非学教人也；西来大意，直指人心，见性成佛，今之不务见性成佛、而妄逞邪解者，皆谤禅人、非参禅人也。（同上）

“宗者无言之教，教者有言之宗”的说法，就佛教说来，较之上面纲网、领襟等的类比，要更贴切些。而对于“实义虎”、“真禅人”这些“高手”们说来，教之与禅，原是一而二、二而一的。智旭从而得出结论说：“唯真宗匠，可呵教家空言；唯真义虎，可斥宗乘傀侗。”（同上）而“真宗匠”、“真义虎”既然仅有绝无，那就只有禅教互尊、教禅兼重才好。

其五，兼重禅、教、律。

人知宗者佛心，教者佛语，不知戒者佛身也；……倘身既不存，心将安寄？语将安宣？纵透千七百公案，通十二部了义，止成依草附木、无主孤魂而已！（《宗论》卷二之一《法语一·示初平》）

智旭不但重视禅、教，而且重视戒律。他认为，僧侣而无戒律，犹之人没有了身体，那就只能成为无所依靠的“无主孤魂”而已。那末，“律学之讹，将及千载，义净、怀素二师既没，能知开、遮、

持、犯、轻、重、缓、急者，绝无其人”（《宗论》卷五之二《书二·与见月律主》）。则“千载”以来，已“绝无”律，而僧徒之不为“无主孤魂”者，实在是“鲜矣”！智旭因“遍阅律藏，方知举世积讹”，“乃决意宏律”。曾想“求五比丘，如法共住，令正法重兴”，“后决不可得”（《宗论》卷首，成时《灵峰蕅益大师宗论序说》），只好舍去“比丘戒”而做“菩萨沙弥”。戒律之废弛，既是如此的严重，所以智旭乃不得不出来强调戒律的重要意义。

> 禅、教、律三，同条共贯，非但春兰、秋菊也。禅者佛心，教者佛语，律者佛行（佛行，较之“佛身”，含义更确些）。世安有有心而无语无行、有语而无行无心者乎？今之学者，不惟分门别户，纵发心遍学，曾不知其一以贯之。所以，一入律堂，便将衣钵、锡杖为标榜；一入讲席，便将消文贴句为要务；一入禅林，便将机锋、转语为茶饭。迨行脚十、廿年，筑得三种习饱满，便思开一丛林，高踞方丈，自谓通禅通教通律，……七古八怪，骗惑愚迷！……及以真正佛心、佛语、佛行核之，鲜不公然背者！……（《宗论》卷二之三《法语三·示世闻》）

看来，智旭之世，僧徒之中，不是“无主孤魂”，便是“七古八怪，骗惑愚迷”、“公然”违背禅、教、律的人。为了竭力挽救这种颓风，智旭便极力提倡：必须禅、教、律兼重，必须心、语、行备具；否则，佛教之愈趋衰败，将是无法挽回的。不过，史实证明，智旭的努力，并未收到多少效果，当时佛教那种“禅不禅、教不教、律不律”的局面，并无多少好转。看来。佛教走向衰微，是历史注定了的。

其六，推崇净土。

裕丰概括智旭的思想特点是“融会诸宗，归极净土”。所以，推崇净土，正是智旭“归极净土”的必然表现。

> 或问予：汝何愿？愿生西方！……

有禅者问予：作何功夫？曰念佛。曰：念佛何为？曰：求生西方。……（《宗论》卷四之三《偶录一·梵室偶谈》）

这表明，智旭的愿望是“生西方”。为什么抱有这种愿望呢？对此，智旭曾有如下说明“

> 无净无秽，佗侗真如；即秽即净，颟顸佛性。信释迦之诚语，悟法藏之愿轮，始知若律若教若禅，无不从净土法门流出，无不还归净土法门。予初志宗乘，苦参力究者数年，虽不敢起增上慢自谓到家，而下手工夫得力，便谓净土可以不生，逮一病滨死，平日得力处，分毫俱用不著，方乃一意西归，然犹不舍本参，拟附“有禅有净”之科；至见博山（元来）后，稔知末代禅病，索性弃禅修净，虽受因噎废食之诮，弗恤也。于今专事净土，复逾三载，炽然舍秽取净，与不取舍元非异辙，较西来祖意，岂不更直捷耶？……（《宗论》卷六之一《序一·刻〈净土忏〉序》）

佛教讲究世出世间的一切，“无不从此法界流，无不还归此法界”，这可说是“性宗”大乘佛教的“通义”。但是若说“若律若教若禅，无不从净土法门流出，无不还归净土法门”，那就未免有些牵强附会了。以下所谈他之所以“愿生西方”的缘由，则是相当清楚的——“初志宗乘，苦参力究”，自以为“工夫得力”，这时，智旭并不打算“往生净土”。可是，“逮一病滨死”，平日自以为“得力处”，这时却毫无用处，为了保证“解脱”有望，不致病死无救，“方乃一意西归”；但仍不肯舍弃“本参”，打算禅净双修，作到“有禅有净”①。等到了江

---

① 这里，智旭所谓“拟附”‘有禅有净’之科”，乃是指佛教史上所传说的宋代延寿的“四科简”，即：“有禅有净土，犹如戴角虎，现世为人师，来生作佛祖；有禅无净土，十人九错路，阴境若现前，瞥尔随他去；无禅有净土，万修万人去，但得见弥陀，何愁不开悟；无禅无净土，铁床并铜柱，万劫与千生，没个人依怙！”智旭的意思，就是他要禅净双修，以符合所谓“有禅有净土”这最上一“科”。

西博山，见到元来“师伯”①，“稔知末代禅病”严重至极，这才下决心舍弃参禅而“专事净土”，三年多的实践证明：要想走向“解脱”之门，那末，净土法门，比起达磨的禅道来，要“直捷”得多。这就是说，智旭也已从他自己的宗教实践中体会到，欲求“解脱”，净土法门是要“保险”一些的。

> 经云：末世，亿亿人修行，罕一得道，唯依念佛得度。呜呼！今其时矣，舍此不可思议法门，其何能淑。旭初出家，亦负宗乘而藐教典，妄谓持名曲为中下。后因大病，发意西归，……方肯死心执持名号，万牛莫挽也。（《宗论》卷七之一《题跋一·弥陀要解自跋》）

“死心”念佛，“万牛莫挽”。可见他“发意西归”的决心之大。智旭并由此得出结论：

> 故大智慧人，深悟唯心，必勤念佛！（《宗论》卷二之四《法语四·示蔡二白》）

为此，智旭还特别向人们讲说了修念佛法门的“要诀”：

> 念佛工夫，只贵真实信心：第一要信我是未成之佛，弥陀是已成之佛，其体无二。次信娑婆的是苦，安养的可归，炽然欣厌。次信现前一举一动，皆可回向西方。……（《宗论》卷二之一《法语一·示法源》）

“信为道源、功德母”，修净土自然首先也得要有“信心”。在智旭所列举的这三种“信心”中，就净土教义来说，最核心的则是因第二种“信心”而产生的“厌”和“欣”：“厌”娑婆苦，“欣”净土乐”。厌之又厌，欣之又欣，必然产生非往生西方净土不可的极其迫切的愿望和要求。这便是修净土者必须具备的思想基础和心理条件。有了这种基础、条件，就算是有了必能往生西方净土的

---

① 《宗论》卷五之一有《答博山无异师伯书》，可见论辈分，元来为智旭师伯。

“左券”。智旭的这段话，既是为人们指示“要诀”，又是为人们出具“左券”。

以上，是智旭关于佛教方面的思想。此外，智旭同样也有融会儒佛等思想。智旭曾经多次自称“幼崇理学，千古为任”（《宗论》卷六之二《序二·梵网合注自序》）；“予幼崇理学，知天地之大德曰生，……”（同上书《悦初开士千人放生社序》）；“余幼事理学，辄以辟佛为任”（《宗论》卷七之一《题跋一·题独有编》），等等。足见儒学对智旭的影响之深。后来他虽然弃儒入佛，但儒家思想对他的影响却始终存在着。对于智旭这样的人物说来，在他的头脑里具有融会佛儒的观点，乃是有着相当深厚的思想基础的。下面，略为探索智旭这方面的一些思想。

其七，以佛释儒，以儒附佛。对此，智旭的表现是多方面的。

1、以佛教的唯心，释儒家的“人心惟危，……”

> 有心而后有天地万物。圣贤传授，不过以心印心。故曰：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”心岂有二哉？迷其本一，故“人心惟危”，如水成冰也。悟其不二，故“道心惟微”，如冰还成水也。返迷归悟，故名“惟精”，如汤消冰也。迷、悟性空，故名“惟一”，如冰、水同一湿性也。炽然迷、悟，体元不属迷、悟两端，故名“厥中”，即迷、悟之体也。从迷得悟，一悟永不复迷，故名“允执”，即“惟精”之功也。尧以此心学立其极，了知心外别无天地万物，所以天与之，人归之，草木瑞应之，……岂离心性外别有感应乎哉？唐、虞、三代虽往，而吾人心性元未尝往。……（《宗论》卷二之五《法语五·示叶天纪》）

智旭把儒家的这个“十六字诀”完全给佛化了！这其实也是智旭在思想上强加于人——把佛教的东西强加于儒家。

2、以禅解《易》。智旭曾著有《周易禅解》。顾名思义，是在

用禅宗见解来解释儒家的《易经》。智旭在《周易禅解自序》里，叙述其解《易》的经过说："藕益于结冬（于温陵之）月台，禅诵之余，持《韦编》而笺之。"（《宗论》卷六之二）而在《周易禅解自跋》里，则对这一经过说得更为详细："曩游（闽之）温陵，有郭氏问《易》，遂举笔属稿，先《五传》，次《上经》，而《下经》解未及半，以应请旋置，今商大乘止观之余，拈示《易》学，始竟前稿。嗟嗟！从闽至吴，地不过三千余里，从辛巳（明崇祯十四年，1641）冬至今乙酉（清顺治二年，1645）夏，时不过千二百余日。乃世事幻变，万别千差，交易邪？变易邪？至历尽差别时地，俱易而不易者，依然如故。"（《宗论》卷七之一《题跋一》）这里，智旭不仅叙述了他著作《周易禅解》的详细经过，而且还发出了对于时事巨变的感慨。在这"不过千二百余日"里，江山改变了颜色：就在他开始撰述《周易禅解》的第三年，也就是在崇祯十七年（1644）甲申，由李自成领导的农民起义军，推翻了立国二百多年的朱明王朝；而由于历史的原因，又由清王朝取代了朱明王朝。明亡、清兴，"世事""变易"，"万别千差"。他在闽时，尚是明代；而到了吴，却已经是清朝了。但是智旭同时也看到了"俱易而不易者，依然如故"的道理。那就是："变"、"易"的，是王朝的改换；而"不易"的，则是封建统治以及维护这一统治的主要精神支柱的孔孟之道。尽管王朝的字号改变了，但是，封建统治与孔孟之道，却是"不易"的，"依然如故"的。这样看来，智旭多少还是有些历史观点的。至于他以禅解《易》的内容，则他本人尚有点睛之笔："吾所由解《易》者无他，以禅入儒，诱儒知禅耳。"（《周易禅解自序》）"以禅入儒，诱儒知禅"八个字，概括了《周易禅解》的核心内容；知此八字，则对《周易禅解》的内容可说是"思过半矣"。

3、以佛解《四书》。智旭还著有《四书藕益解》一书。智旭

在其《四书蒙益解自序》里，首先，叙述了他的学历："蒙益子，年十二谈理学而不知理，年二十习玄门而不知玄，年二十三参禅而不知禅，年二十七习律而不知律，年三十六演教而不知教。逮大病几绝，归卧九华，腐滓以为馔，糠秕以为粮，忘形骸，断世故，万虑尽灰，一心无寄，然后知儒也，玄也，禅也，律也，教也，无非杨叶与空华也。"（《宗论》卷六之一《序一》）其次，讲到他注解《四书》的缘由："维时彻因比丘，相从于患难颠沛，律学颇谙，禅观未了，屡策发之，终隔一膜，爰至诚请命于佛：阄得（按：智旭是非常喜欢拈阄的，他动不动要拈阄以决犹豫。另外，他还非常喜欢燃"顶香"和"臂香"，动不动就要燃"顶香"若干、"臂香"若干）须借《四忆》助显第一义谛。遂力疾为拈大旨，笔而置诸笥中，屈指十余年，彻因且长往矣。……今夏述《成唯识心要》，偶以余力阅旧稿，改窜未妥，增补未备，……"佛教的最高真理"第一义谛"，居然还得要"借四书"来"助显"，可见儒家的《四书》，也能"显"发佛家的"第一义谛"！再次，讲到《四书蒙益解》的注释顺序："首《论语》，次《中庸》，次《大学》，后《孟子》。《论语》孔氏书，故居首；《中庸》、《大学》，皆子思所作，居次。子思先作《中庸》，《戴礼》列为第三十一；后作《大学》，《戴礼》列为第四十二。《大学章》首在'明明德'，承前章末'予怀明德'而言。……孟子学于子思，故居后。"最后，讲到《四书蒙益解》的核心思想内容："解《论语》曰《点睛》，开出世光明也。解《庸学》曰《直指》，谈不二心源也。解《孟子》曰《择乳》，饮其醇，存其水也。"这就是说，《论语点睛》的核心思想内容，是"开发"其"出世光明"。从《论语》中居然也能够"开发"出"出世光明"，说明《论语》一书，已由一部世典而升华为"出世"的经典了！《庸学直指》的核心思想内容，是"谈不二心源"，表明智旭已把《中庸》、《大学》"改造"为禅门典籍了！

《孟子择乳》，则表明《孟子》一书还不够精纯，还存有水分，所以须要“饮其醇”而“存其水”。很明显，智旭也是在“我注《四书》”，是要把儒家的典籍装扮成非常佛化的作品。智旭还在这篇序文的末尾，作了总结性的说明：“佛祖、圣贤，皆无实法缀人，但为人解粘去缚；今亦不过用楔出楔，助发圣贤心印而已。”不管是释家的“佛祖”，还是儒家的“圣贤”，他们其实都并无“实法缀人”，都不过是“为人解粘去缚”而已。因此，他智旭之撰述《四书蒙益解》，也无非是采取“用楔出楔”的办法，聊以“助发圣贤心印而已”。“助发心印”四个字，概括了智旭《四书蒙益解》的核心思想内容。由此也就可以想见，智旭完全是在借题发挥，他是在讲佛、讲禅，而不是在讲《四书》。一句话，他是在佛化儒家！

4、论孝。在《宗论》里，有三篇谈论孝道的文章，这就是：《孝闻说》（卷四之二）、《广孝序》（卷六之一）和《题至孝回春传》（卷七之一）。在《孝闻说》里，智旭开宗明义地说：“世、出世法，皆以孝为宗。”而且还引证《梵网经》说：“孝名为戒。”这也就是说，不孝，那就是犯戒！所以，佛教不仅也是“以孝为宗”，而且还是以孝为戒。智旭还郑重宣称：

> 儒以孝为百行之本，佛以孝为至道之宗。盖报恩心出于万不可解之情。……是情也，谓为世法，实是菩提之基。……（《题至孝回春传》）

孝，不仅为“至道之宗”，而且是“菩提之基”。这可真是孝之为义大矣哉！智旭还认为，能够“广修孝思”，就是“以真释心行，作真儒事业”（《广孝序》）。总之，既然是“儒以孝为百行之本，佛以孝为至道之宗”，那末，在都要尽孝这一点上，儒佛原也是一家的了。

5、论“尽心知性”与“明心见性”。

儒之道，在尽心知性。故笃行一事，必在学问、思辨之终。大《易》略思辨、益以宽居；宽居，即思辨异名也。以其心领神会，故曰宽以居之；以其善巧决择，故曰慎思明辨。圣学渊源，必须向此关透去，方无卤莽灭裂之虞。

佛之道，以见性明心为指归，以信行、法行为方便。信行乘教，岂废观心？法行观心，岂容离教？是以西天诸祖，无不贯通三藏，深入诸禅。……（《宗论》卷七之三《疏一·玄素开土结茅修止观助缘疏》）

“儒之道，在尽心知性。”“佛之道，以见性明心为指归。”两者已是很相近的了。儒要“学问”、“思辨”，佛要习教、观心；两者也很相近。智旭由此得出结论说：“教、观之道不明，天下无真释；如学、思之致不讲，天下无真儒也。”（同上）一则要通过“学、思之终”以“尽心知性”，一则要通过“教、观之道”以“见性明心”。则“真儒”与“真释”，简直是亲同一家啊！

6、论“忠恕”与“直心”。

儒以忠恕为一贯之传，佛以直心为入道之本。直心者，正念真如也。真如无虚伪相，亦名至诚心；真如生、佛体同，亦名深心；真如遍一切事，亦名回向发愿心。此三心者，即一心也，一心泯绝内外谓之忠，一心等一切心谓之恕。故曰心、佛、众生，三无差别。果达三无差别，欲一念自欺自诳不可得，欲一念自私自利亦不可得，欲一念自分自局尤不可得矣。（《宗论》卷二之三《法语三·示行恕》）

儒家讲“忠恕”，佛家讲“直心”。“直心”，就是“正念真如”；“忠恕”呢？“一心泯绝内外谓之忠，一心等一切心谓之恕”。经过智旭对“忠恕”的如此佛化之后，儒家的“忠恕”，就是佛家的“直心”。于是，儒、佛两家，又走在一起了。

7、佛化“致知格物”。《宗论》卷四之三《解》里，有一篇

《致知格物解》，在这篇短文里，智旭又一次显示了他确是一位佛化儒学的能手。请看他的《解》释：

> 知者，明德之本体，乃中道第一义谛妙心，非空非假而实离一切相、即一切法者也。致者，一心三观，了达此一谛而三谛也。物者，迷此知体，而幻现之身心、家国、天下，如水所结之冰也。格者，推究此身心、家国、天下，皆如幻影，并非实我、实法，如以暖气销坚冰也。欲得水，莫若泮冰；欲致知，莫若格物。冰泮水现，物格知致矣。物者，所观之境也；格者，能观之智也；知者，所显之谛也。一心三观名格物，一境三谛不令隐晦名致知。……

这样信口而说地来解释“致知格物”，使“致知格物”完全失去了儒家原意。智旭分明是在借题发挥，而并不是在解释什么“致知格物”。当然，智旭之所以要如此地佛化“致知格物”，其目的仍在于表明：儒佛原是一家。不过，在智旭的这些解释中，有些也是值得推敲的。例如，他把“知”解释为“非空非假”的“中道第一义谛”，所谓“知者，所显之谛也”。就佛教教义说来，是有问题的。因为，按照佛教的说法，知，就是“智”，即“正智”；而“第一义谛”，则是“理”，即“如如”。正智，是能观智；如如，是所观理。因此，应该说“知者，能观之智也”；“谛者，所观之理也”。而智旭却混智为理，理、智不分，（当然，就“照用”为智、“寂体”为理这一意义上说来，理与智原是一而二、二而一，难以截然分开；但是，就一般教义上说来，正智与如如，毕竟是含义并不全同的两个范畴。）这至少反映了智旭的概念混乱。当然，这种概念混乱，在明代的佛学大家中，几乎是一种通病，并非智旭一人如此。

8、等同五戒、五常。

> 五戒即五常：不杀即仁，不盗即义，不邪淫即礼，不妄

言即信，不饮酒即智。所以，在天为五星，在地为五岳，在时为五行，在人为五脏。天有五星，地有五岳，时有五行，方生育万物；人有五脏，方成立色体。然五常，只能为世间圣贤，维世正法；而五戒，则超生脱死，乃至成就无上菩提。以儒门但总明戒相，未的确全示戒体故也，何名戒体？谓吾人现前一念良知之心。……儒亦云明明德，而未知明德即现前一念本觉之体，明明德即现前一念始觉之智。……（《宗论》卷二之五《法语五·示吴劬庵》）

在这里，智旭不但讲佛家的五戒就是儒家的五常，而且还从而引申出别的一些道理。其他道理，姑置勿论，这里且指出一点：智旭为了说明佛家的五戒终究还有些高于儒家的五常，就认为“五常只能为世间圣贤，维世正法”。这就是说，“五常”还只是“世间法”。而五戒，则能“超生脱死，乃至成就无上菩提”。这就是说，“五戒”，乃是“出世间法”。其实，智旭过分地拔高五戒了。因为，按照佛教的传统说法，五戒，只不过是属于“人乘”的善法，持五戒，只能使他转世为人，连升天都不能（升天，则须修“十善”），更何况乎“超生死”，“证菩提”？套用儒家的说法，五戒，确同五常差不多，它只不过是佛教的一种“人伦”之道，也就是说，它仍只是一种“人乘”的“世间法”，并不是什么“出世法”（尽管它可以成为“出世法”的基因，但它本身毕竟只是一种“人乘”法而并不是“出世法”）。智旭为了说明儒佛两家“同中还有异”，便任意地拔高“五戒”，但他却忽略了，这种拔高，是违背佛教的基本教义的。

9、佛化“无极”、“太极”。

周濂溪曰：无极而太极。又曰：太极本无极。太极者，心为万法本原之谓；无极者，觅心了不可得之谓耳。……心也者，觅之了不可得而非无，具造天地万物而非有者也。非静

非动，能动能静。……（《宗论》卷六之三《序三·孟景沂重刻〈医贯〉序》）

“万法本原”之“心”为“太极”，“觅心了不可得”为“无极”。显然，智旭是居心要佛化“无极”、“太极”（宋儒对于“无极”、“太极”的训释，这里姑置勿论），从而给宋儒的这一部分学说涂上一层佛教色彩，披上一件佛教外衣。

10、“真儒”与“真释”。基于上述各种以佛释儒、以儒附佛的观点，智旭从而得出结论说：

儒之德业学问，实佛之命脉骨髓！故在世为真儒者，出世乃为真佛。以真儒心行而学佛，则不学世之假佛。何谓假佛？立门庭，尚施设，取悦耳目，不究极于心源，以衣钵为持律，消文贴句为演教，机锋偈颂为禅宗，名利存怀，偷心见刺，魔王长欢，大圣永叹！（《宗论》卷二之四《法语四·示石耕》）

今人发心参学，罔不以扶持法门为志，及察其所谓扶持者，不过曰开丛林，建梵刹，攒指五千、一万，嗣子皆才华名世，美丰神；座下戒子钵杖，围绕数十匝；剃度徒众，环里市而处如错星。乃至紫绶、金鱼，乘高车肥马，往来山林间，络绎不绝而已。……而佛祖真命脉，遂为此等人埋没殆尽！……予于此梦寐永泣！无可轻与言者。（同上书《示语幻》）

“儒之德业学问”，就是“佛之命脉骨髓”。因此，“在世为真儒”，“出世乃为真佛”。于此可见，儒佛两家，原是互为表里、二而不二的呀！在这里，智旭因揭露“假佛”而对当时佛教的堕落现象再次表示了痛心疾首，感慨系之。值得注意的是，智旭对于当时那种“开丛林，建梵刹，攒指五千、一万”、“嗣子才华名世”、“戒子钵杖，围绕数十匝”、“剃度徒众，环里市而处如错星”、“乃

至紫绶、金鱼，乘高车肥马”的达官贵人“往来山林间，络绎不绝”的表面上看起来非常气魄、非常华贵的场面，却统统看成是败坏佛教的可悲现象，而对之发出浩然长叹；并一律斥之为“假佛”。智旭也可算是佛门中的一位能够敝屣豪贵的志士！

余每谓非真释不足以治世，是以一切三宝，常能拥护世间；而真儒亦足以出世，是以一切有道国王、大臣、长者、居士，常能忆持佛嘱。具正眼者，必能深达此意。（《宗论》卷七之三《疏一·玄素开士结茅修止观助缘疏》）

“非真释不足以治世”，这也就是说，是“真释”方足以“治世”。所以，“一切三宝，常能拥护世间”——“出世”的“三宝”（佛、法、僧），常能为“世间”服务。“而真儒，亦足以出世”，所以，“一切有道”的“国王、大臣、长者、居士”（请注意：在这里，智旭把这些帝王、将相〔国王、大臣〕和地主豪绅〔长者、居士〕，统统看成是“足以出世”的“有道”“真儒”！）“常能忆持佛嘱”而护持佛法。这里，智旭不仅消除了儒、释差别，而且打破了“治世”和“出世”的界限。儒释一家，佛儒不二。而下面这两句话，尤能表达智旭的这一思想：

惟学佛然后知儒，亦惟真儒乃能学佛！（《宗论》卷七之四《疏二·敷先开士守瓮助缘疏》）

儒佛互彰，佛儒交融，不二而二，二而不二。以佛释儒，以儒附佛，其结果，必然导致儒佛一家的思想。而智旭在这一思想领域里，可说是达到了很高的水平。

其八，三教同源。儒佛既是一家，三教自也同源。

……儒于五乘法门，属人乘摄；……老属天乘。……然此直约迹、约权耳。若约实、约本融会者，此方圣人，是菩萨化现，如来所使。……盖机缘未至；不得不……权智垂迹，不得不示同凡外。然即此儒典，亦未尝不泄妙机，后儒自莫

能察，玄门亦所未窥，……皆知迹而不知本，知权而不知实者也。何谓所泄妙机？如《易经·系辞传》云："易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。"此语最可参详。……"易有太极"，易理固在太极之先矣，设非吾人本源佛性，更是何物？……然不明言即心自性但言易者，以凡夫久执四大为自身相，六尘缘影为自心相，断断不能理会此事，故……聊寄微言。当知易即真如之性，具有随缘不变、不变随缘之义，密说为易。……名相稍异，大体宛同。顺之则生死始，逆之则轮回息。……亦既微示人以出世要旨矣。《老子》"道生天地"，意亦相同，但亦不明言即心自性，皆机缘未熟耳。……（《宗论》卷三之二《答问二·性学开蒙答问》）

如果就形"迹"言，就"权"便讲，则"儒属人乘"，"老属天乘"，与佛教深义，有所不同；而如就真"实"论，就根"本"说，则"此方（孔、老）圣人"，原都"是菩萨化现"，受"如来所使"，前来震旦（中国）行化的。因为是"权智垂迹"，所以"不得不示同凡（夫）、外（道）"。但即使如此，而在儒典、道籍里，"亦未尝不泄妙机"，只不过"后儒自莫能察，玄门亦所未窥"罢了。"何谓所泄妙机"？那就是《易经·系辞传》里所讲的"易有太极"的"易"。这个归根结柢能够派生出天地万物的"易"，其实就是人人本具的"本源佛性"，也就是"随缘不变"、"不变随缘"的"真如之性"。这个"真如之性"，"随缘不变"，湛然常寂"不变随缘"，派生宇宙。由于此方的"机缘未熟"，所以儒家圣人乃把这"本源佛性""密说为易"（"密说"，就是不彻底的"权便"之说）。《易》是如此，《老子》的"道生天地"，"意亦相同"。这样，就"本源佛性"说来，三教原是一家。

大道之在人心，古今唯此一理，非佛祖、圣贤所得私也。统乎至异，汇乎至同，非儒、释、老所能局也。克实论之，道

非世间，非出世间。而以道入真，则名出世；以道入俗，则名世间，真与俗，皆迹也。迹不离道，而执迹以言道，则道隐。……夫尝试言之：道无一，安得执一以为道？道无三，安得分三教以求道？特以真俗之迹，姑妄拟焉。则儒与老，皆乘真以御俗、令俗不逆真者也。释乃即俗以明真、真不混俗者也。故儒与老主治世，而密为出世阶；释主出世，而明为世间佑。……（《宗论》卷五之三《儒释宗传窃议·序》）

三教之分，"迹"而已矣。其实，儒之与老，"皆乘真以御俗"者，他们表面上主张"治世"，实则为"出世"作阶梯；而释，"乃即俗以明真"者，他们虽然主张"出世"，但却明确宣称：佛教，是要福佑"世间"的。这样，三教仍是"迹"异"实"同、殊途而同归的。

三教深浅，未暇辩也，而仁民、爱物之心则同。夫仁爱，非外铄也。……充恻隐之心，仁不可胜用。儒以之保民，道以之不疵疠于物，释以之度尽众生。……自心者，三教之源，三教皆从此心施设。苟无自心，三教俱无；苟昧自心，三教俱昧。苟知此心而扩充之，何患三教不总归陶铸也哉？心足以陶铸三教，乃名能尽其性，亦能尽人、物之性。……（《宗论》卷七之四《疏二·金陵三教祠重劝施棺疏》）

"心"为"三教之源"，三教"皆从此心"而"施设"。"苟无"此"心"，则"三教俱无"。三教同源，一目了然。

三教圣人，不昧本心而已。本心不昧，儒、老、释皆可也；若昧此心，儒非真儒、老非真老、释非真释矣。（《宗论》卷二之三《法语三·示潘拱宸》）

既然"心"是"三教之源"，则"三教圣人"，止不过"不昧本心"而已。"本心不昧"，则"儒、老、释皆可"，"若昧此心"，则儒、老、释便皆"非真"了！心，不但是万物主，而且是三教源。

看来，真心一元论的唯心主义世界观，支配了智旭的全部思想活动。内而诸宗融合，外而三教同源，概由乎此。

明代佛教四大家的思想状况，揭示了这样一条历史规律：佛教，自隋唐鼎盛时期的各宗竞立，随着晚唐以后中国封建社会的由盛而衰，佛教也逐渐走向下坡路。为了自身的生存，在佛教内部，由各宗竞立而逐渐走向诸宗融合（其倡首者，则为北宋初年的延寿）；在外部，则由佛教的“唯我独尊”而益加倾向于会通儒释以至三教同源（这一思想，起源较早，而入宋以后则大著）。诸宗融合，是为了协调内部，避免自相抵消；会通儒释，三教同源，则是为了借中国固有的传统思想（特别是儒家思想）的助力以维持自己。这样的思想演变，由宋而明，日甚一日。可是，内而诸宗融合的结果，则是诸宗的“面目皆非”；外而“三教同源”的结果，则是佛教的根本变质。所以，两宋以后，佛教遵循着上述轨道演变的结果，则是佛教思想的日益“不纯”和混杂。明代佛教四大家的思想状况，清楚地表明了这一点。

下编　清代佛教思想

第五章　清王朝与佛教

第一节　概　述

立国二百六十八年（1644—1911），历世十帝[①]的清王朝，是攫取了明末农民起义的胜利成果、乘机入关取代明王朝而建立起全国统治的、中国历史上的最后一个封建王朝。这个王朝，是以满族贵族为核心、满汉地主阶级联合统治的、上承亡明下启近代的末代王朝。它的一些典章制度和治术，大体上都是承袭明代的。顺治帝曾问他的臣下们："汉高祖、文帝、光武及唐太宗、宋太祖、明太祖孰优？"臣下答道："唐太宗似过之。"他说："不然！明太祖立法可垂永久，历代之君皆不及也。"（《清史稿·世祖本纪二》）表明他要师法明太祖。康熙帝也说："朕观明史，一代并无女后预政、以臣陵君之事。我朝事例，因之者多。朕不似前人辄讥亡国也。现修明史，其以此谕增入敕书。"（《清史稿·圣祖本

① 即顺治、康熙、雍正、乾隆、嘉庆、道光、咸丰、同治、光绪、宣统。

纪二》）“我朝事例，因之者多”，不以“亡国”而讥之，还要将“此谕增入敕书”。足见康熙帝也是要取法于明的。顺、康二帝的上述言论，清楚表明，清王朝是以明为法而建立其统治的。

综观清代：顺治朝和康熙初期，主要是军事征讨以统一全国，还无暇顾及发展生产，与民休息；康熙中期以后，直至乾隆时代，虽然仍有边远用兵之举，但就全国说来，局势安定，百业并举，人民得到了休养生息。因此，国势日盛，国运方昌。（嘉、道之后，则国势日衰，国运日厄；1840年鸦片战争之后，且使中国逐步由一个独立国家而沦为半殖民地半封建社会，无足论矣。）论疆土，则幅员广阔，为“汉、唐以来未之有”（《清史稿·地理志一》）；论人口，“盖清承明季丧乱，户口凋残，经累朝休养生息，故户口之数，岁有增加”（《清史稿·食货志一》）：从“顺治十八年（1661），会计天下民数，千有九百二十万三千二百三十三口。康熙五十年（1711），二千四百六十二万一千三百二十四口。……雍正十二年（1734），二千六百四十一万七千九百三十二口”。而到了乾隆二十九年（1764），便增加到“二万五百五十九万一千一十七口”；六十年，又增加到“二万九千六百九十六万五百四十五口”。[①] 这就是说，到了乾隆末年（18世纪末），我国人口已近三亿。这简直是中华民族的骄傲！

在维护、巩固封建统治方面，在加强其暴力统治的同时，清王朝的统治者们也深知精神统治的重要。首先，他们极力利用儒家思想作为统治的支柱。入关以前，满族的经济、文化都较汉族为落后；入关之后，为了建立全国统治，他们除了仿照明代建立

① 据《清史稿·食货志一》的记载，以后的人口情况是：“嘉庆二十四年（1819），三万一百二十六万五百四十五口。道光二十九年（1849），四万一千二百九十八万六千六百四十九口。咸、同之际，兵革四起，册报每缺数省，其可稽者，只二万数千万口不等。光绪元年（1875），三万二千二百六十五万五千七百八十一口。”

其政治统治，并在广大的汉族地区原有的基础上大力发展经济之外，便是积极吸收汉族文化，特别是传统的儒家思想，以作为王朝的统治思想。在这方面，也是取法于明的。他们提倡尊孔、读经，并且也开科取士。入关伊始，即在顺治元年(1644)的十月(是年九月，顺治入关、进京)，便"以孔子六十五代孙允植袭封衍圣公，其《五经》博士等官袭封如故"(《清史稿·世祖本纪一》)。二年，正月间，"更定国子监孔子神位为'大成至圣文宣先师孔子'"。(摄政王多尔衮并率先祭孔。)十四年，又改为"至圣先师孔子神位"(《东华录》卷八"顺治十四年"条)。康熙朝，"圣祖继统，诏举博学鸿儒，修经史，纂图书，稽古右文，润色鸿业，海内彬彬向风焉"(《清史稿·艺文志一》)。而且，"仁皇夙好程朱，深谈性理，所著《几暇余编》，其穷理尽性处，虽夙儒耆学，莫能窥测。……特命朱子配祠十哲之列①。……"(昭槤《啸亭杂录》卷一《崇理学》)康熙帝还曾亲至曲阜，"诣先师庙"，"瞻先圣像"，"行九叩礼"，"书'万世师表'额"(《清史稿·圣祖本纪二》)。雍正元年(1723)，六月，"加封孔子先世五代俱为王爵"(《东华录》卷二五"雍正元年"条)。乾隆朝，"高宗继试鸿词，博采遗籍，特命辑修《四库全书》，……与其事者三百余人，皆极一时之选，历二十年始告成。全书三万六千册，……著录三千四百五十八种，存目六千七百八十八种，都一万二百四十六种。……经籍既盛，学术斯昌，文治之隆，汉、唐以来所未逮也"(《清史稿·艺文志一》)。从康熙朝的"彬彬向风"，到乾隆朝的"学术斯昌"，表明了在清初之世，儒家学说即已占据了统治地位。说明清王朝的统治者们深为懂得，早已成为中国封建统治阶级正统思想的儒家学说，影响深远，作用巨大，充

① 据昭槤《啸亭杂录》卷一《崇理学》记载，十哲为：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓、宰我、子贡、冉有、季路、子游、子夏。《论语·先进》："德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓；言语：宰我、子贡；政事：冉有、季路；文学：子游、子夏。"

分利用它，不仅易于笼络知识界，而且也有利于从精神上桎梏人民群众。所以，在清代，同历代一样，儒家学说也成了钦定的御用思想。

当然，在思想工具方面，清王朝的统治阶级并不只是利用儒家学说。他们在以儒学为其统治思想的同时，也还利用道家与佛教。顺治帝曾（于十三年）亲自《御注道德经》（二卷），提倡道家思想。顺治八年（1651），“授张应京正一嗣教大真人，掌道教”。雍正九年（1731），“嘉法官娄近垣忠诚，授四品提点，寻封妙正真人”。乾隆元年（1736），“授正一真人光禄大夫，妙正真人通议大夫。……三十一年，以法官品秩较崇，复升正一真人正三品”（《清史稿·职官志二》）。而且，同佛教一样，从中央到地方，也分别设立“道录司”和“道纪司”（府）、“道正司”（州）、道会司（县）等道教衙门，掌管道教事宜。《清史稿·艺文志三·道家类》著录道家图书共九十多种，三百多卷。表明有清一代，道家也是相当活跃的。而对于佛教，清王朝的统治者们的兴趣也是很大的。早在入关之前，清贵族便同蒙藏地区的佛教有了相当密切的关系。入关之后，顺治帝带头“好佛”（下详），从而佛教也就成为清王朝统治思想的一部分。表面上，清王朝对于佛教（和道教）也有某些限制。例如，《大清律例》规定：“凡寺观庵院，除现在处所先年额设外，不许私自创建、增置，违者杖一百，僧道还俗，发边远充军，尼僧、女冠入官为奴，地基材料入官。若僧道不给度牒、私自簪剃者，杖八十；若由家长，家长当罪。寺观住持及受业师私度者，与同罪，并还俗。入籍当差。”（卷八《户律·户役·私创庵院及私度僧道》）。而且还具体规定：“一、民间子弟，户内不及三丁、或在十六以上而出家者，俱枷号一个月！并罪坐所由僧道官及主持知而不举者，各罢职、还俗。一、僧道犯罪该还俗者，查发各原籍安插，若仍于原寺观庵院或他寺观庵院潜住者，并枷号一个月，

照旧还俗。其僧道官及住持知而不举者，照违令律治罪。一、民间有愿创造寺观、神祠者，呈明该督抚具题奉旨，方许营建，若不俟题请、擅行兴造者，依违制律论。……一、僧道年逾四十方准招受生徒一人，如有年未四十即行招受及招受不止一人者，照违令律笞五十；僧道官容隐者罪同。地方官不行查明交部，照例议处。所招生徒，勒令还俗。”（同上书《私创庵院及私度僧道·条例》）限制是相当严格的。不过，这些法律条文，至多只是反映了一个方面（甚至只是表面上）的情况，而另一方面（即实际上），清王朝对佛教的保护、扶持，却也是相当积极的。首先，它完全仿照明代的作法，从中央到地方，普遍设立寺僧衙门，掌管佛教事务。据《大清会典》卷五五《礼部·祠祭清吏司·方伎》里的记载：“凡民有出家为僧道者，置首领以约束之。在京师者，曰僧录司：左、右善世二人正六品，阐教二人从六品，讲经二人正八品，觉义二人从八品，……由部选择移吏部补授。在直省者，府曰僧纲，……州曰僧正，……县曰僧会，……均未入流；府二人，州、县各一人。由直省咨部给札，均择其朴谨者为之。仍服方外衣冠，不得与职官并列。”而据《清史稿·职官志二》的记载，在中央僧录司，则于“左、右善世”之上，尚有“正印、副印各一人，□品”。而在京师的“各城”，还“分设”僧人“协理”一人。单独设立佛教衙门，不仅表明清王朝对于佛教的重视，而且表明佛教据有相当独立的地位和享有某些特权。《大清律例》中关于僧人出家的限制，在当时即属虚文，后来干脆连这种表面限制也没有了。乾隆年间，正式废除度牒制度，这对于佛教说来，就是取消了一项关系重大的禁令，从此，僧尼便可以随意出家而漫无限制了①。即此一项，就

① 《大清律例》卷八《户律·户役·私创庵院及私度僧道·条例》中，明文规定：“凡僧道，停止发给度牒。……”

足以表明，乾隆以后的清王朝，“加惠”于佛教者实在非浅，它远远超过了自唐以来的任何一个朝代。（唐代以后，试僧制度虽然时行时废，而度牒制度却是一直在延续着，即使把给牒变为鬻牒，但仍然是作为度牒制度在实行着。）当然，事物总是具有两重性的。取消度牒制度，固然为僧尼出家大开了方便之门，会为佛教招来更多的僧尼徒众，但由此而来的，却是僧尼成分的更加复杂，僧尼情况的更加窳滥，从而为加速佛教的衰亡造成了更为严重的内部因素。这也可说是一种历史发展的必然趋势吧！

第二节　清初诸帝与佛教

一、顺、康、乾三帝与佛教

有清一代，有作为的皇帝，就是清初四帝：顺治、康熙、雍正和乾隆。嘉、道以后，类皆平庸，无足论者（光绪力图变法维新，曾想有所作为，但受制于那拉氏，形同傀儡）。而雍正帝，同佛教有着特殊的关系，当专题论述，所以，这里且先就顺、康、乾三帝同佛教的关系，略予叙述。

（一）六岁登基、二十四岁便死去了的顺治帝，在他成年之后，与佛教却也有着很密切的关系。大约在顺治十四年（1657）的春夏间，“上狩南苑，因幸海会（寺）”。在这里，他遇见禅僧性聪（憨璞），“奏对称旨”；旋又“召入禁庭，问佛法大意”（纪荫《宗统编年》卷三二“（顺治）丁酉十四年”条）。这便是顺治帝接触佛教、特别是禅宗之始。十四年十月间，又召性聪“结冬万善殿”，并赐性聪号为“明觉禅师”（同上）。此后，顺治帝曾对人说：“朕初虽尊崇象教，而未知有宗门耆旧，知有宗门耆旧，则自憨璞始。”（同上）从此，顺治帝不但信佛教，而且更信禅宗了。十五

年、十七年，先后两次召禅僧通琇到京①，于“内廷问道。赐大觉普济禅师封号；并赐紫衣、金印。”（《五灯全书》卷六八《玉林通琇禅师》）。十六年，又召禅僧道忞至京②，“赐号弘觉禅师”，并令于“万善、慈忠、广济三处结冬”（《续指月录》卷一九《木陈道忞禅师》）。“结冬万善殿”时，“驾数临幸”，“致问甚多”（《五灯全书》卷六六《道忞禅师》）。据《新续高僧传》卷二二《道忞传》）的记载，顺治帝还曾给予道忞如下的敕文：“朕惟佛会拈华，妙心传于迦叶；禅行面壁，宗旨付于神光。六叶既数，千华竞秀。荫法云于真际，火宅晨凉；耀慧日于康衢，重昏夜晓。以至眴目扬眉，擎拳举指，皆合宗门之妙谛，得教外之灵机。诚非他学可知，亦岂意生所度。眷言道行，冀觇高踪，实悟真如，必先玄觉。咨尔禅僧道忞，嗣法天童，传宗临济，克证无生之旨，机自玄明；允通向上之关，悟称真谛。尝稽载籍，祈会性真；间览玄文，深嘉妙义。故时于听政之暇，询尔以法道之微，……堪主法门之席，允称禅众之尊。是用封尔为‘弘觉禅师’，锡之敕印。……式承嘉命，丕阐宗风。钦哉！”佛教史上，便据此也称道忞为“国师”。（其实，封“国师”者，只是通琇；道忞，则只封“禅师”。关于琇、忞，详见下文。）清人昭槤《啸亭杂录》卷一里，专有《世祖善禅机》一节，记载顺治帝曾召通琇、道忞两人进京谈禅之事：“章皇帝冲龄践祚，博览书史，无不贯通，其于禅语，尤为阐悟。尝召玉琳、木陈二和尚入京，命驻万善殿，机务之暇，时相过访，

① 据陈垣《汤若望与木陈忞》一文末尾《附本事年表》的记载：顺治十五年，“九月，召玉林琇”；十六年，“二月十五日，玉林琇至京面帝，时年四十八”。“四月十六日，玉林琇出京”；“六月朔，玉林琇归至湖州。”十七年，“七月，再召玉林琇”；“十月十五日，玉林琇再到京”。十八年（按：顺治帝已于是年正月初七日，因患水痘而病逝），“二月十五日，玉林琇南还”；“四月十五日，玉林琇回至报恩寺”。（《陈垣学术论文集》第一集）

② 据同上资料记载：顺治十六年，“闰三月，召木陈忞”；“九月廿二日，木陈忞至京面帝，时年六十四”。十七年，“五月十五日”木陈忞出京”（同上）。

与二师谈论禅机，皆彻通大乘。……”顺治十七年（1660），八月十九日，宠妃董氏死（年方二十二岁）后，已经笃信佛教的青年皇帝顺治，竟然削发，坚欲出家；后虽因人们劝阻，出家未果①，但于次年（二十四岁）逝世后，仍举行火葬②，足见他信佛之殷。顺治帝还曾经同人说过这样的话：“朕想前身的确是僧，今每到寺，见僧家明牖净几，辄低回不能去。”（《陈垣学术论文集·汤若望与木陈忞》第二章第三节引《北游集》语）。过去佛教界盛传的《顺治皇帝悟道偈》③里，有这样的两句：“吾本西方一衲子，为何落在帝王家。”看了上述记载，则这两句偈文当非无因。佛教徒称颂他：“智周万机，道融一贯，虚怀好问，念切生死。座右大书‘莫道老来方学道，孤坟尽是少年人’之句，以自惊惕。与宗门耆归、法苑禅学相见，不令称臣、致拜，从容咨询，握手温颜，情逾师友。……真承愿而来，不忘灵山付嘱者也。”（纪荫《宗统编年》卷三二）于此可见佛教对于顺治帝影响之深和顺治帝信佛之笃。而顺治帝对于佛教的悉心维护，也就可以想见了。

（二）八岁登基，做了六十一年皇帝的康熙帝，同佛教也是深有“缘分”的。康熙帝在位期间，凡六下江南④。每次南下，几乎都要参礼佛寺，延见僧人，题辞题字。其中，康熙二十三年（1684）冬季的一次南巡，十一月间到扬州的天宁、平山两寺，天

---

① 《陈垣学术论文集》第一集里的《顺治皇帝出家》一文、《汤若望与木陈忞》一文的第二章（《世俗传说之解答》）第三节《顺治出家问题》和《语录与顺治宫廷》一文的第二章（《茆溪语录二部》）第五节《顺治出家》，均对顺治出家问题作了考证，肯定了顺治确想出家，且已削发，但终因别人劝阻而出家未果。详参陈文。另，《清朝野史大观》卷一《清宫遗闻·世祖入五台山之原因》等节记载，则谓顺治确于董妃死后，至五台山出家为僧云云，当系讹传。

② 上述陈文，也都对顺治“火化”问题有所考证，可以参阅。

③ 又名《顺治题壁诗》，共十一首三百零八字（每首二十八字）。这里引的，系第十首的后两句。第一首的四句是：“天下丛林饭似山，钵盂到处任君餐，黄金白玉非为贵，唯有袈裟披最难。”

④ 参见钱泳《履园丛话一·旧闻·康熙六巡江浙》。

宁赐额谓“萧闲”，平山赐额谓“怡情”。到金山，御书匾额“江天一览”，并敕重修寺宇。到夹山竹林和苏州虎丘，也都有书赐；于竹林，并御制《修竹赋》，勒石于竹林寺。二十八年春季的一次南巡，二月初到苏州邓尉山圣恩寺，赐额“松风水月”；到灵岩山，赐额“云林”。到杭州灵隐、云栖等寺，也都有书赐。本来还想到宝华山，因雨阻未果，乃御书“清远”额，遣中使驰送华山住持僧鉴青，青诣行在谢恩，特见优礼。《宗统编年》的作者纪荫（也曾受到康熙的礼遇），并为“清远”之额写了一篇《跋》，歌颂康熙帝为“光扬道化”的“佛心天子”。还说：“圣驾二次南巡，有旷古难逢者五事：一、仪卫不设，老幼拥戴，而满路欢填；二、风日晴和，江山效灵，而至情悦豫；三、供亿无需，闾阎安堵；四、蠲赦大霈，恩泽沦肌；五、山林法席，均荷恩光。”（《宗统编年》卷三二）另据《清鉴纲目》卷二《圣祖仁皇帝》中的记载，康熙帝“写寺庙匾榜多至千余”！一个皇帝为寺院题写匾额竟如此之多，这在历史上是仅见的。康熙帝还多次巡幸五台，参礼佛寺。钱泳《履园丛话》里，还记载了康熙帝信佛、敬僧的一段轶事：“吾乡华公亦祥，中顺治十六年进士第二人，圣眷甚优。康熙初，尝随车驾幸香山，有某禅师者，德望素著，圣祖见之如礼佛然，而此僧箕踞自若也，亦祥含怒未发。顷之，车驾出门，亦祥遂取所持锡杖痛殴之，谩骂曰：‘尔何人，敢受天子拜耶?!’僧曰：‘不拜我，拜佛。’华亦曰：‘我不打你，打佛。’僧乃合掌曰：‘阿弥陀佛，善知识!’”（《丛话一·善知识》）如所记属实，则“某禅师者”，确实不失为有道高僧；而康熙帝信佛之笃，于此益可想见。华氏之为康熙帝不平而殴打禅僧，表明他必然是一个正统儒家中人，因厌佛而恶僧，皇帝礼之，他殴之，益加反映出康熙帝对于佛教的虔敬。

（三）自诩为“十全老人”[1]的乾隆皇帝，对于佛教也颇感兴趣。他除一般地维护佛教外，特别值得提及的，还有两事：一为刻经，二为译经。

雍正十三年（1735），朝廷特开藏经馆，再次雕刻梵筴本藏经。于雍正十三年二月起刻，到乾隆三年（1738）十二月完成，历时四年。在明刻《北藏》的基础上，又增入若干种名僧撰述和宗门语录等著作，凡七百二十四函，一千六百七十二部，七千二百四十七卷，称为《龙藏》（经板一直保存在北京柏林寺内）。参与编校、监刻等工作的僧俗人员共七十多人，主持其事者为和硕亲王允禄。《龙藏》之刻，虽始于雍正（仅半年左右，因为雍正于十三年八月间即驾崩了），但完成其事者实为乾隆。《龙藏》，是自宋至清历代封建王朝中最后一部官刻佛教大藏经，所以（而且，直至近今，它的全部经板仍然被完整地保存着），在佛教史上具有一定的影响。

乾隆年间，又组织了大批人力，把汉文藏经翻译为满文。这一巨大的翻译工作，开始于乾隆三十八年（1773。是年乾隆六十二岁），完成于乾隆五十五年（是年乾隆七十九岁），历时一十八年。乾隆帝把他翻译藏经和修订《四库全书》，视为同等重要的两件大事。刊载于《卫藏通志》卷首的《御制清文翻译大藏经序》里，有如下一段话：“……若夫订《四库全书》及以国语译汉全藏经二事，胥举于癸巳年（乾隆三十八年）六旬之后，既而悔之，恐难观其成。越十余载而《全书》成，兹未逮二十载而所译汉全藏经又毕蒇。夫耳顺、古稀，已为人生所艰致，而况八旬哉？兹以六

① 《御制十全记》：“……得其道，乃能合于天，以承乎贶，则予之十全武功，庶几有契于斯而可以志以记之乎？十功者，平准噶尔为二，定回部为一，扫金川为二，靖台湾为一，降缅甸、安南各一，而今二次受廓尔喀降，合为十。其内地之三叛幺么，弗屑数也。”（《卫藏通志》卷首）

旬后所创为之典，逮八旬而得视《国语大藏》之全成，非昊乾嘉庇，其孰能与于斯？”可见乾隆帝对于他能在晚年完成译经事业，深自庆幸。乾隆帝还在这篇序文里说：“至于国语译大藏，恐人以为惑于祸福之说，则不可不明示其义：夫以祸福趋避教人，非佛之第一义谛也；第一义谛，佛且本无，而况于祸福乎？但众生不可以第一义训之，故以因缘祸福引之，由渐入深而已。然予之意，仍并不在此。盖……以汉译国语，俾中外胥习国语，即不解佛之第一义谛而皆知尊君亲上，去恶从善，不亦可乎？是则朕以国语译大藏之本意，在此不在彼也。”这说明，乾隆帝之所以要花偌大功夫翻译满文大藏经，其主要目的，并不在于要使人们了解“佛之第一义谛”（因为“众生”是“不可以第一义训之”的），而是在于要“以因缘祸福引之”，从而使人们“皆知尊君亲上，去恶从善”。这仍然是利用佛教“阴翊王度”之意。在利用佛教为其王朝的统治服务方面，乾隆帝也是取法乎明的。

在满文藏经译出后，接着又刻了满文大藏经（同时还刊有蒙文大藏经），共计一百零八函，六百九十九部，二千四百六十六卷（经板毁于庚子八国联军之役）。

二、以超等“宗师”自居的雍正帝与佛教

雍正这位自号“圆明居士”、以超等“宗师”自居的清朝的第三代皇帝，在履行其作为一代封建皇帝所固有的政治统治职能的同时，还颇留心于佛教，尤留心于宗门（当然，雍正帝的留心佛事，留心宗门，也正是为了维护其王朝统治的需要）。现在，且不谈其同佛教的一般关系，而单就如下两事略予评介：

其一，干预僧争。本书中编叙述明代禅宗临济一系的圆悟与法藏之争时，曾经提及雍正皇帝干预了这一宗门内部的争论，现在，且就这一事件，再作叙述。

雍正帝在其长达八卷的《御制拣魔辨异录》里，详细地记载了他是如何干预圆悟与法藏之间的争论的。首先，他在《拣魔辨异录》卷首的《上谕》（其实就是序言）里，明确地讲了他为什么要干预这场僧人内部的争论。他说：

……朕览密云悟……《语录》，其言句机用，单提向上，直指人心，乃契西来的意，得曹溪正脉者。及见密云悟《语录》内示其徒法藏辟妄语，其中所据法藏之言，骇其全迷本性，无知妄说，不但不知佛法宗旨，即其本师悟处，亦全未窥见。肆其臆诞，诳世惑人，此真外魔知见。所以其师一辟再辟。……然当日魔心不歇，其所著述，不行即毁；如魔嗣弘忍，中其毒者，复有《五宗救》一书，一并流传，冀魔说之不朽，造魔业于无穷。天下后世具眼者少，不知其害；即有知而辟之者，有德无位，一人之言，无征不信，将使究竟禅宗者，怀疑而不知所归；而传染其说者，将谓禅宗在是，始而起邪信，继而具邪见。起邪信，则正信断；具邪见，则正见灭。必至处处有其魔种，人人承其魔说。自具之性宗不明，而言条之枝蔓肆出。……若不剪除，则诸佛法眼，众生慧命，所关非细。（《拣魔辨异录》卷一）

这段《上谕》，表达了这样几层意思：第一，圆悟的见解，都是“契西来的意，得曹溪正脉”的；而“法藏之言”，则全是一些“无知妄说”。弘忍的《五宗救》一书，更是助长了“邪说”的流传。第二，“后世具眼者少”，也就是真正的宗匠很少，多半都不能知悉法藏师徒学说的危害。即使也有知其危害，并能出而辟之者，但是，“有德无位”——人微言轻，效果很小。第三，如果听任法藏师徒的学说流行，则势必启人邪信，长人邪见，终将祸及“诸佛法眼，众生慧命”，“所关”实在“非细”。那末，究竟应该怎么办呢？

朕为天下主，精一执中，以行修、齐、治、平之事，身居局外，并非开堂说法之人，……但既深悉禅宗之旨，洞知魔外之情，灼见现在魔业之大，预识将来魔患之深，实有不得不言、不忍不言者。（同上）

本来，我雍正皇帝，是主管治国、平天下之大事的，而并不是“开堂说法”的禅门宗师，乃属“局外”之人，原可以不必过问这些宗门内部之争，但是，朕“既深悉禅宗之旨，洞知魔外之情”，并且又洞察到法藏师徒所作的这些“现在魔业之大”，预见到“将来魔患之深”，为了护法起见，实在是有“不得不言，不忍不言者”。特别是既然那些“人微言轻”者，虽辟而无效，他雍正皇帝这位超等“宗师”，则人尊言重，出而辟之，其效必宏。所以，他就以人王之尊，“御制”长达八卷的《拣魔辨异录》，来狠辟法藏师徒的“邪说”。雍正帝还特别申明：

……如魔藏之徒，护佛法而坏佛法，乃内之外也，曹溪清派，何可容此浊流！况此魔说，与魔子孙，流落人间，末学受其无穷之遗毒，法眼、慧命之所关，朕岂忍不辨其是非？天下后世必有蒙朕眉毛拖地之深恩者！须知此魔之不可不辨，因其为佛界之魔；此异之不可不拣，因其为同中之异。传曰：息邪说，正人心。夫祛邪扶正，朕之所以不得不然者也。（同上）

为了“祛”法藏之“邪”，“扶”圆悟之“正”，所以雍正皇帝“不得不”出而“辨”其“魔”而“拣”其“异”——此《拣魔辨异录》之所由作也。在这部《拣魔辨异录》里，雍正帝除了重复圆悟对于法藏提出的威音王佛以前的◯相等等的辟驳外，还郑重指出：

魔忍父子，错认定盘星，谓五家各立宗旨，遂谓大鉴以下裂为五宗。盖惑于一花开五叶为五宗。灵讠千之说，既被所

愚，还以自愚者愚人。不知宗有五、性岂有五耶？一花开五叶，与五宗有何交涉？又谓五宗言诠虽异，未有不因事建立者。夫实际理地不立一尘，岂有因事而建立宗旨之理。一事立一宗旨，何止五宗？百千万亿恒河沙事，即有百千万亿恒河沙宗矣。……如是谬论，则自汉明帝世佛法入震旦以来，从未闻者。……（《拣魔辨异录》卷八）

诸如此类的“拣”、“辨”，充斥于《辨异录》全书。雍正帝辟斥的矛头，同时指向法藏与弘忍。所谓“魔忍父子”，指的就是“魔藏”与“魔忍”。所以，雍正帝既辟法藏的《五宗原》，又辟弘忍的《五宗救》。

魔忍所著《五宗救》，凡十卷。首列《总论》三篇，明伊师所捏一〇为千佛万佛之祖等魔说，为西天四七、东土二三历祖相传之宗旨。次叙七佛以至黄檗；次叙临济宗自临济以至法藏，凡三十一人；次标余四宗，惟载云门、沩仰、法眼、曹洞六人。其大意皆所以申法藏之魔说，而其最要眼目，在临济为五宗之长，而法藏为临济之嫡骨；且使天下后世知伊又为法藏之肖子也。……（同上）

雍正帝在这样扼要介绍了弘忍《五宗救》一书的内容轮廓之后，便对法藏、弘忍致其声讨：

二人者，实为空王之乱臣，密云之贼子，世出世间法并不可容者！（同上）

为了斩尽杀绝，雍正帝竟然给法藏、弘忍这两位禅僧扣上“乱臣”、“贼子”这两顶吓死人的政治大帽子。在封建社会里，“乱臣”、“贼子”，是人人得而诛之的，是“杀勿赦”的。

雍正十一年，四月初八日，特颁《上谕》（按：即上引《上谕》），既深著其罪状矣，兹将《五宗救》中，择其尤悖谬者，逐条指出，以发十方禅子之瞶，俾误饮其毒乳者，作大

黄、巴豆猛下之剂，冀读之者，毒尽而命乃徐苏。或亦不无小补也。……（同上）

为了“发十方禅子之矇”，复误中毒害者之苏，“护法”心切的雍正皇帝，遂于“日理万机”之余，“逐条”、逐段地指斥《五宗救》其书。（雍正帝对于《五宗救》的辟驳，许多都是重复圆悟的观点——对于法藏的辟驳，也是如此。）以八卷（《辨异录》）对十卷（《五宗救》），雍正帝确是下了很大工夫的。但是，雍正帝深知，如果只是从道理上指斥法藏父子，那还不足以完全压倒他们，要想完全压倒他们，还需要借助于皇帝手上的无上权力。于是，想到作到，毫不迟疑：

> 天童密云悟派下法藏一支，所有徒众，著直省督抚详细查明，尽削去支派，永不许复入祖庭！果能于他方参学，得正知见，别嗣他宗，方许秉拂。谕到之日，天下祖庭系法藏子孙开堂者，即撤钟板，不许说法；地方官即择天童下别支承接方丈。凡祖庭，皆古来名刹，且常住本属十方，朕但斥除魔外，与常住原自无涉，与十方参学人更无涉，地方官勿误会朕意。凡常住内，一草一木，不得动摇；参学之徒，不得惊扰。奉行不善，即以违旨论！如伊门下僧徒固守魔说，自谓法乳不谬，正契别传之旨，实得临济之宗，不肯心悦诚服。梦觉醉醒者，著来见朕，令其面陈，朕自以佛法与之较量。如果见过于朕，所论尤高，朕即收回原旨，仍立三峰宗派；如伎俩已穷，负固不服，以世法哀求者，则朕以世法从重治罪，莫贻后悔！……（《拣魔辨异录》卷一）

凡属法藏一系，尽行“削去支派”，撤其“钟板”，永远革除“祖庭”之外；如其改宗，“得正知见”，则仍许其执锡、“秉拂”，开堂说法。如有不服，“著来见朕”，进行廷辩，定当“从重治罪，莫贻后悔”。（虽然还有果然“见过于朕，所论尤高，朕即收回原旨，

仍立三峰宗派”的话，但那不过是虚伪的表面文章而已，其真实用意，如果真有敢于前来者，则必然只会遭到更加严厉的惩处。）就这样，雍正以其帝王之威，一棒子把法藏一系打了下去。不过，雍正帝可能不曾想到，他的皇帝权威，只能施之于当时，而并不能施之于后世。当时，法藏一系虽然被他打下去了；而后世，则《三峰汉月藏禅师语录》（包括《五宗原》——弘忍的《五宗救》，当时已被肢解，后世也难见全书）却仍赫然同他的《御制拣魔辨异录》并列于佛教史籍之列，而且，法藏《语录》还比他的《辨异录》享有更高的声誉，具有更大的权威。有人仍把法藏誉之为“末法中龙象”，“天童之诤子”；而“三峰之道”，仍“赖以不坠”（见陈垣《清初僧诤记》卷二《牧云五论争》引文）。这大概是雍正皇帝始料所不及的。

雍正帝之所以不惜以帝王之威干预圆悟、法藏之争，且必欲将法藏一系尽铲除之而后快，其真正原因，决不像雍正帝本人所说的，为了什么“诸佛法眼”，“众生慧命”，而乃是出于政治上的原因。原来，法藏门下，多为明末遗民，这些“义不食周粟”的有志之士，怀着无限的“故国之思”，纷纷遁入“空门”，又纷纷走到法藏一系的门下。因此，法藏一系，“门多忠义”，因而“亦易为不喜者生嗔”（《清初僧诤记》卷二《牧云五论争》）。而雍正帝之痛斥法藏为“魔藏”、弘忍为“魔忍”，并且还要把他们革除教门，永远不得翻身，也正是由于这一原因。[①] 可见，雍正帝之大作宗教文章，原来不过是出于政治原因，为了政治目的。

其二，编纂《语录》。雍正帝不但撰写《拣魔辨异录》，斥辟法藏，而且还编纂《御选语录》，大讲禅道。

雍正帝曾经一本正经地自述其学佛和“参究因缘”说：

① 关于法藏一系“门多忠义”，详见陈垣《清初僧诤记》。

朕少年喜阅内典，惟慕有为佛事，于诸公案，总以解路推求，心轻禅宗，谓如来正教，不应如是。……壬辰（按：系康熙五十一年，1712）春正月，延僧坐七，二十、二十一随喜，同坐两日，共五枝香，即洞达本来，方知唯此一事实之理，然自知未造究竟；（既已“洞达本来”，却又“未造究竟”，可见并非真的“洞达”！）……二月中，复结制于集云堂，着力参求，十四日晚，经行次，出得一身透汗，桶底当下脱落，始知实有重关之理；……恰至明年癸丑（按：康熙五十二年，应为“癸巳”）之正月二十一日，复堂中静坐，无意中，忽踏末后一关，方达三身、四智合一之理，物我一如本空之道，庆快平生！……此朕平生参究因缘。……（《御制语录后序》）

雍正皇帝在他的这篇作于雍正十一年（1733）九月初一日的《御制语录后序》里，叙述了他在“少年”时代，虽然“喜阅内典”，却是“心轻禅宗”，后来，却竟能连破“三关”：首先，他于“壬辰”年的“春正月”，“随喜”静坐，两天之内，坐了“五枝香”[①]便“洞达本来”，这算是破了第一“关”；紧接着，在当年的二月中旬，又“结制于集云堂”，他更加“着力参求”，而于“十四日晚”饭后散步时，便“出得一身透汗”，从而就“桶底当下脱落”而破了第二“关”；而到了第二年的“正月二十一日”再于“堂中静坐”时，竟于“无意”之中而忽然“踏”破了“末后一关”。于是，他就“大彻大悟”，“庆快平生”！雍正帝（当时还是“圆明居士”）的这种连破“三关”的“参究因缘”，确是非同一般！从此，他就成了“超等宗师”，不仅要“指点江山”，而且还要“指点禅机”了！

至于他为什么还要编辑《御选语录》，他也有所说明：

① 寺院坐禅，以香计时，坐到烧完一枝香，就叫做“坐”了“一枝香”。

朕既深明本旨，只图真实，以办平生，岂肯被伊牵绊葛藤窠也。因一年之后，自清凉山回，宗、教两不拈提；迨即位以来，十年不见一僧，未尝涉及禅之一字，盖此事实明者少，逐块之流，徒劳延佇。……今见去圣日远，宗风扫地，正法眼藏，垂绝如线，又不忍当朕世而听其滔滔日下也。乃选辑从上宗师吃紧为人之语，刊示天下后世，使之摆脱根基，掀翻轮回陷井。学者当知朕今此举，实为佛祖慧命所系，……（同上）

"大悟"之后，原只想自己深享"禅悦"，"以办平生"，并不打算多说（多作）什么，"即位"之前，若宗、若教，"两不拈提"；"即位"之后，也"十年不见一僧"。只是后来，为了挽救"垂绝如线"的禅宗以"续佛慧命"。所以才决定编辑这部《御选语录》以"刊示天下后世"。如此地苦心"为法"，实在是"可敬"得很哪！

兹选之有正集、外集、前集、后集，而又谆谆提示，各序其旨于篇端者，专欲学人真参实悟，各得本分。……（同上）

堂堂皇帝，宛然又是一代"宗师"！

《御选语录》，共十九卷，其中：前十一卷，为自僧肇以至通琇（共十二人——其中还有一名"真人"。另行森附）《语录》；第十二卷，为《和硕雍亲王圆明居士语录》（即雍正帝为亲王时的语录》），并附有《上谕》二道和《圆明百问》；第十三卷，为《外集·云栖莲池大师语录》；第十四卷至第十八卷，为《历代禅师语录》（内收自达磨以至玄妙若干人），又分《前集》上（第十四卷）、下（第十五卷），《后集》上（第十六卷）、中（第十七卷）、下（第十八卷）；第十九卷，为《当今法会》。同时，雍正帝还为"御选"这些《语录》撰写了十几篇序文（这些序文都是在雍正十一年的一

年之内写出的)。下面，略去对《御选语录》的全面叙述，只择要评介三点：

1、从有关序文看雍正帝编选《语录》的用意和目的。

雍正帝在其《御制总序》里说：

> 如来正法眼藏，教外别传，实有透三关之理。……有志于道之人，则须勤参力究。……朕既深明此事，不惜话堕，逐一指明。……（《御选语录》卷首）

说明“深明此事”的雍正皇帝之所以要《御选语录》，乃是为了向人们“逐一指明”“正法眼藏”、“教外别传”“之理”。接着，他又说：

> 朕膺元后父母之任，并非开堂秉拂之人，欲期民物之安，惟循周孔之辙，所以御极以来，十年未谈禅宗，但念人天慧命，佛祖别传，拼双眉拖地以悟众生，留无上金丹以起枯朽，岂得任彼邪魔瞎其正眼，鼓诸涂毒灭尽妙心？朕实有不得不言、不忍不言者。近于几暇，辨味淄渑，随意所如阅，从上古锥语录中，择提持向上、直指真宗者，并撷其至言，手为删辑，曰僧肇，曰永嘉，曰寒山，曰拾得，曰沩山，曰仰山，曰赵州，曰永明，曰云门，曰雪窦，曰圆悟，曰玉林，十二禅师；藏外之书，曰紫阳真人。乃不数月之功，编次成集者。其他披览未周，即采掇未及，非曰此外无可取也。是数大善知识，实皆穷微洞本，究旨通宗，深契摩诘不二之门，曹溪一味之旨。……爰为总序，弁于篇端，刊示来今，嘉惠后学，庶几因指见月，得鱼忘筌，破外道之昏蒙，夺小乘之戋贪，朕有厚望焉。（同上）

这篇《总序》，作于雍正十一年四月初一日。在这篇序文里，雍正帝首先说明：他原是“膺元后父母之任”的帝王，而并不是“开堂秉拂”的禅师。而帝王之任，则是致“民物之安”；“欲期民物

之安”，就只有遵“循周孔之辙”——行周孔之道。所以，他“御极”十年以来，从未谈论过禅宗。但一念及“人天慧命，佛祖别传”，他便寝食不安而“不得不言、不忍不言”了。于是便于万几之暇，从古德《语录》中，择其要者，辑录成册。其次，说明他编选的这第一部分《语录》的内容范围：从僧肇以至玉林通琇的“十二禅师”，外加“紫阳真人”、宋代道士张平叔，共十三人（如果再加上附录的苍溪行森，实为十四人）。从《语录》的内容范围中看到：第一，雍正帝在其编选的这第一部分《语录》里，竟然不选禅宗传统的六代祖师的语录；而于禅宗五家中，也只选了沩仰、云门两家。第二，把与禅宗毫无关系的僧肇，也视为“禅师”而入选，并名列第一；而且还为这部分《语录》写了两篇序文，认为僧肇“穷法体相，洪论第一”（《御选语录》卷首《御选大智圆正圣僧肇法师论·肇论序》①），所以理应名列第一。第三，把“紫阳真人”张平叔也作为佛教“禅师”而入选，这也是佛教史上前所未有的。雍正帝在为这部分《语录》而写的《御制序》里说：“紫阳真人，作《悟真篇》，以明玄门秘要；复作颂偈等三十二篇，一一从性地演出西来最上一乘之妙旨。……篇中言句，真正了彻，直指妙圆，即禅门古德中，如此自利利他、不可思议者，犹为希有。……刊示来今，使学玄门者，知有真宗；学宗门者，知‘惟此一事实，余二即非真’焉。”（《御选语录》卷首）原为道教的“紫阳真人”，一经雍正皇帝这位“圆明居士”所“印可”，于是乎便也成了一位钦定的佛教“禅师”——“大慈圆通禅仙”（“禅仙”之称，亦甚希有！）而入选。

至于把袾宏的一些言论也编入《御选语录》里，则也自有道理。对此，雍正帝一则说：“至于净土法门，虽与禅宗似无交涉，

① 这是第二篇序。第一篇序则单题为《御制序》。

但念佛何碍参禅，果其深达性海之禅人，净业正可以兼修。……云栖莲池大师，梵行清净，乃曾参悟有得者。阅其《云栖法汇》一书，见论虽未及数善知识之洞彻，然非不具正知正见、如著相执有者之可比拟。亦采其要语，别为一卷，以附于后。……”（《御制总序》）再则说：“……曹溪十一传而至永明寿禅师，始以净土提持后学。……及明莲池大师，专以此为家法，倡导于浙之云栖。其所著《云栖法汇》一书，于本分虽非彻底圆通之论，然而已皆正知正见之说。朕欲表此净土一门，使学人宴坐水月道场，不致歧而视之，误谤般若，故择其言之融合贯通者，刊为《外集》，以示后世。……于此净土，正可随喜，花开见佛，岂不是直指心传也耶?”（《御选语录》卷一三《御选云栖莲池宏大师语录·御制序》）这表明，雍正帝对于袾宏的禅宗“悟境”、见地，并不是那么首肯的，只是为了让一些“后世学人”也能“兼修净土”以便能够“花开见佛”以“嘉惠后学”，所以才“采其要语，别为一卷”，“刊为《外集》，以示后世”。

可以看出，雍正帝之所以要于万几之暇而编选《御选语录》，其根本目的，也是为了以此禅道以辅“周孔之辙”，以裨“民物之安”。也就是，用此禅道，以“阴翊王度”。所以，在他“御极”的第十一年，便大选《语录》，大“谈禅宗”!

2、从《圆明语录》看雍正帝的“禅见”与“禅风”。

《御选语录》的第二部分（卷一二），叫做《和硕雍亲王圆明居士语录》，也就是雍正帝未登基前、做亲王时的语录。他在雍正十一年（1733）四月初八日《御制自序》里说：

> 夫本妙明心，大圆觉海，……惟证乃知。……朕于此事，曾著参详。藩邸清闲，化城游历，有向无方便中曲伸请问，亦于绝思维处俯徇来机，岂曰梯航，不无漏逗。今乃选编数帙，垂示来兹，于所采大善知识《语录》之后，亦附刊焉。朕昔

者虽复时谈妙旨，实未遍阅群言，任性卷舒，随缘出没。……今见昔人之语，与朕之所言，多不约而暗符，无心而自合。圆音如是，不禁哑然。此足表千年而异口同声，非有意一字之雷同剿说也。朕今位居元后，岂慕作家居士之虚名，盖既亲履道场，宜宣大觉法王之正令。欲人信知祖印亲传实有据，本来具足言思绝处非虚说。……朕实本一性之圆通，作五般(?)之实语。……（《御选语录》卷一二《和硕雍亲王圆明居士语录》。下同）

表明他是不仅“曾著参详”、而且已经契“证”了“本妙明心、大圆觉海”——也就是已经“明心见性”了的“作家”！所以，他的言语，乃能同“昔人之语”“不约而暗符，无心而自合”。而这种今昔符合，乃是由于“祖祖道同”，所以才能够上下“千年”，“异口同声”。他的一言一语，都是从“本妙明心”、“大圆觉海”的“一性”中流出，而决不是抄袭任何人的。本来，按照禅宗的传统，只能为师者“印可”（批准）弟子，而雍正皇帝，却并不须要别人来“印可”（批准）他，只要他自己“印可”自己就行了。这大概也是由于他身居“元后”之位的缘故吧！下面节录几小段《语录》以飨读者。

一日王云：者件事，因在内所以不在外，因在外所以不在内，因不在内外所以在内外，因在内外所以不在内外。……此事须实踏不二心地，非知识可解者。参！

前面的几句废话，算是“禅语”；末后一“参”，算是“禅风”。雍正帝要以学舌教“参”的神气，来显示他也是宗门里的一位通家。

除夕，有一僧问：如何是父母未生前本来面目？王云：岁月蹉跎，何暇戏论。云：小僧是至心真实请问。王云：来年此月此日此时向汝道。僧礼谢。王取笔签一押，云：立此存照。

这“一僧”，分明是一个巴结权贵、趋炎附势的人，却还要装模作样地向王爷请问禅机；而王爷却同样装模作样地戏弄他一番。而他还得要向王爷表示“礼谢”。

一日，王赏花、饮酒，晚归寝室，呼从者点灯来。从者擎灯入室，王将灯吹灭，云：点灯来。从者重燃灯方至，王复吹灭，云：点灯来。者云：王醉也。王喝云：速点灯来！从者急燃灯，入室擎立。王云：灯下仔细观看，余醉也？乃汝醉也？

王爷“赏花、饮酒”，至晚方归，还要向从者寻开心。这位雍正皇帝，可能想以此来显示他的“禅机”莫测，其实，适足以暴露其十足的无聊而已。

有僧问：天得一以清，地得一以宁，君王得一坐致太平，衲僧得一如何？王云：清、宁、太平。僧礼谢。王云：争奈你不是衲僧。云：为何不是？王云：因阇黎未得一在。云：谁是衲僧？王云：圆明是衲僧。云：恁么则王爷得一也。王云：我却不是衲僧。云：王何前后互异？王以左手拍膝云：衲僧。复以右手拍膝云：衲僧。

这种回答、表演，表面看来，似乎也是一种“禅机”，其实，也只不过是一种无聊的游戏。只是，那个僧人显得更为卑下而已。

朕意禅宗莫盛于今日，亦莫衰于今日。直省刹寺棋布，开堂秉拂者不可胜计，固莫盛于今日也。然天下宗徒，不特透得向上一关者罕有其人，即能破本参、具正知见者亦不多得。宗风如此，实莫衰于今日也。……今溥天之下，万刹万僧，乃僧万拂，师以盲传，弟以盲受，人人提倡宗乘，个个不了自心，岂不使正法眼藏、涅槃妙心垂绝如线。……甚至名利熏心，造大妄语，动称悟首，喝佛骂祖，不重戒律，彼此相欺，卖拂卖衣，同于市井！……惟以结交士大夫，倚托势力，为

保护法席计。士大夫中，喜负作家居士之名，受其颟顸，互相标榜。……一盲引众盲，相牵入火坑！……至宗徒愈盛，而宗旨愈泯矣，良可愍叹！特颁明谕，晓示丛林。目今直省诸刹堂头，若有自信无疑，已臻向上如愿来见朕者，著来京，朕自以佛法接之。……果是实踢三关，知见超越，朕必褒赐禅师之号，令续从上诸祖法乳。（怎样来“续……法乳”?）设若以名利心，生徼幸想，一至朕前，水落石出，伊既希冀世荣，朕即投诸法网！……亟须自省，知往修来，毋负朕谆切护法训诲之至意。著该部传谕直省督抚，晓示天下宗门禅林。

这是雍正皇帝以帝王之威颁发的又一道《上谕》。在这道《上谕》里，除了揭露当时宗门的腐败情况之外，更主要的，是雍正帝要垄断禅宗传统的“印可”权（禅宗传统：师弟传授，经“印可”——批准之后，方能“开堂”领众，建立门庭，否则即无出头之日）：凡经他“印可”（钦定）的，“必褒赐禅师之号”；否则，“即投诸法网”！看来，雍正帝不但要考核大臣，而且要考核禅僧；不但要拥有对于朝廷的文武大臣的褒贬、予夺的大权，而且还要拥有对于山野的禅僧们的钦定的“印可”权。雍正帝不但要做人主，而且要做“法王”！雍正帝可真是居心要做佛门中的超等“宗师”啊！

3、从《当今法会》中看雍正帝的自我美化和美化皇家。

所谓《当今法会》，就是雍正皇帝把一些经他钦定（“印可”）的亲王、大臣们的一些略沾禅味的言论，汇辑成编，记录在案。入选的作品，有语录，有诗文；入选的人物，有“皇十六弟庄亲王爱月居士”、“皇十七弟果亲王自得居士”、“皇四子和硕宝亲王长春居士”、“皇五子和硕和亲王旭日居士”、“多罗平郡王福彭如心居士”、“大学士伯鄂尔泰坦然居士”、“大学士张廷玉澄怀居士”、“左都御史张照得天居士”等四位亲王、一位郡王和三位满汉大臣，一共八人（另外还有僧、道六人）。而在这些王公大臣们的头衔上，

一律冠以某某“居士”的称号。不用说，这些入选的权贵（还有依附于权贵的势利僧、道），都是经过雍正皇帝“印可”了的宗门“作家”。对于《当今法会》的具体内容姑置勿论（详见《御选语录》卷一九），现在且就雍正帝的序文，略为简介。

雍正帝在十一年九月十五日，专门为《当今法会》写了一篇序文，题为《御制序》。他在这篇《御制序》里说：

> 朕自去腊，阅宗乘之书，因遇辑从上古德语录，听政余闲，尝与在内廷之王大臣等言之，自春入夏，未及半载，而王大臣之能彻底洞明者，遂得八人！夫古今禅侣，或息影云林，栖迟泉石；或诸方行脚，到处参堂。乃谈空说妙者，似粟如麻；而了悟自心者，凤毛麟角。今王大臣，于半载之间，略经朕之提示，遂得如许人一时大彻，岂非法会盛事！选刻《语录》既竣，因取王大臣所著述曾进呈朕览者，择其合作，（何谓“合作”?）编为一集，锡名《当今法会》，附刊于后。（同上）

“古今禅侣”，勤苦终身，真能“了悟自心者”，却如“凤毛麟角”，而现“在内廷之王大臣”，“略经朕之提示”，“未及半载”，“彻底洞明者”，竟有“八人”之多！这不但是由于这八位“王大臣”的根机敏利，更是由于雍正皇帝的“提示”有方！想当年，达磨九年“面壁”，方才得到一个慧可；而如今，雍正皇帝在“听政余闲”，“略经提示”，“未及半载”，便有八位“王大臣”“洞明”宗旨，雍正帝简直大大地超过了达磨（至少他也应该做禅宗“七祖”啊）。序文接着说：

> 朕惟如来正法眼藏，涅槃妙心，如杲日在空，有目共睹，迷者自迷，悟者无语。诚于此一超直入，则经纶万有，实为行所无事。朕一日二日（“二日”，疑衍）万几，诸臣朝夕不懈于位，莫非平治天下之为，而即于此深尝圆顿甘露（“圆

顿甘露”，生硬之词）之味。可知此事之为实际理地，而非狂参及解路所可得而托也。朕居帝王之位，行帝王之事，于通晓宗乘之虚名何有？况此数大臣，皆学问渊博、公忠方正之君子，一言一行，从无欺妄，又岂肯假此迎合、为诌谀小人之事；朕又岂肯默传口授、作涂污慧命之端。诚以人果于心性之地，直透根源，则其为利益自他，至大而至普。朕之惓惓于此，固非无谓而然也。卷中言句，……可以启人弘信，广布正灯，是选之传，或于宗风不无小补。至在内焚修之沙门、羽士，亦同时证入者六人①，其所作，亦附刊焉。

在这段序文里，除了一些泛泛之谈置而勿论外，较为重要的一点是：雍正皇帝特别声明：他身为帝王，并不羡慕“通晓宗乘之虚名”，也不会胡乱授受，以“涂污慧命”；而“此数大臣”者，不仅“皆学问渊博”，而且“公忠方正”，这些“君子”们，也决作不出“迎合”上意的“诌谀小人之事”。这些话的意思在于表明：他的“提示”，和八人（另加六人）的“证入”，都是千真万确的，没有丝毫的弄虚作假。所以，人们不应该对于他们君臣之间的宗门传授，有任何的怀疑。这真是“此地无银三百两”。如果真的心中无鬼，那又何必作此表白呢？

雍正皇帝口口声声说他并非“开堂秉拂”之人。当然，他是一代封建皇帝，而并不是一个出家僧人（而且，也不像他的祖父顺治那样，曾经想要出家为僧），自然不会跑到和尚庙里去“开堂秉拂”，传授禅宗。但是，他却是一位身着龙袍、手秉如意、而且以天下超等“宗师”自居的“圆明居士”；他以王府、内廷为“禅堂”，向王公大臣（还有“沙门”、“羽士”）们传授禅法，还能让

① 计“沙门”五人：“觉生寺文觉禅师元信雪鸿”、“圣因寺悟修禅师明慧楚云”、“拈花寺方丈僧超善若水”、“万寿寺方丈僧超鼎玉铉”、“海会寺方丈僧超盛如川”；“羽士”一人：“妙正真人娄近垣三臣”。

他们迅即“证入”；而且，还要垄断天下禅宗传授中的批准（“印可”）权。所以，雍正帝确实想同时兼有人君、“法王”的双重身分：既要主宰人世，又要表率“出世”。在中国历史上，有自梁武帝的升座讲经、舍身为奴，到明武宗的自封“法王”，但却从来还没有过以超等“宗师”自居、为人“印可”、令人“证入”的皇帝。雍正帝以“当仁不让”、“舍我其谁”的气概，充当（扮演）了这一角色。在这一点上说来，雍正皇帝是“前无古人”的。不过，雍正帝的表演，却再一次戳穿了禅宗史上的一个秘密：禅宗的所谓“悟道”，所谓“开堂”传法，原来不过如此而已！

从顺治帝的想要出家，到雍正帝的大搞禅法，充分反映出清代前期的几位皇帝对于佛教的兴趣是多么的浓厚，而他们同佛教的关系又是何等的密切！不过，这种优越的政治背景，终究敌不过封建时代的没落。清王朝毕竟是中国封建社会的一个末代王朝了，而中叶以后，更是国事日非，国运日厄；而与封建制度同命运、共盛衰的佛教，自然也就更加日趋没落、每况愈下了。清代佛教，正是在这种时代背景下勉强地维持其存在的。

第六章　清代佛教思想

第一节　概　述

据《大清会典》等文献资料的记载，清代佛教的基本情况是：清初，约有大小寺院近八万所①，僧尼近十二万人②。乾隆初年，发出度牒已逾三十四万；后来，废除度牒制度，出家漫无限制，僧尼人数有增无已③。寺院经济，没有准确数字，但从清末、民初各地纷纷提出“寺产兴学”的要求（并且也这样作了）看来，“寺产”当是相当可观的，特别是江南大寺，拥有几百亩、甚至上千亩土地的，并非少数”④。同时，“僧多必滥”。随着出家僧尼的日益增多，僧尼的窳滥情况也必更为严重。对此，从《大清律例》的三令五申中，可以想见一斑：“凡僧道娶妻妾者，杖八十！还俗；

---

① 据《清朝野史大观》卷一一《清代述异·康熙时直省寺庙僧尼总数》的记载：康熙六年（1667）七月礼部统计：全国“敕建大寺庙共六千七十三处，小寺庙共六千四百九处。私建大寺庙共八千四百五八处，小寺庙共五万八千六百八十二处”。合计七万九千六百二十二所。

② 同上记载：“僧共一十一万二百九十二名”，“尼姑共八千六百一十五名”。合计十一万八千九百零七人。

③ 有人估计，到了清末，已有僧尼约八十多万人。

④ 据《大清律例》卷九《户律·田宅》的记载：“僧道将寺观各田地，……瞢眬投献王府及内外官豪势要之家，私捏文契典卖者，投献之人，发边远充军；田地给还应得之人。其受投献家长并管庄人，参究治罪。”则寺僧还有转移、典卖以及投献豪势之家以求荫蔽土地的。这虽然只是当时寺院占有土地的一种侧面情况，但由此也可以想见当时寺院经济情况的一斑。

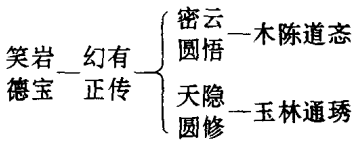
女家主婚人同罪。离异。财礼入官。寺观住持知情，与同罪；以因人连累，不在还俗之限。不知者，不坐。”（卷一〇《户律·婚姻·僧道娶妻》）僧人不但“娶妻”，而且“娶妾”。既表明他们的富有，又反映他们的荒淫。“若僧道假托亲属或僮仆为名求娶，而僧道自占者，以奸论。以僧道犯奸，加凡人和奸罪二等论。妇女还亲，财礼入官。系强者，以强奸论。（同上）僧人“犯奸”，比常人“和奸”者，罪加二等。“凡僧道……人等，于各寺观、神庙，刁奸妇女因而引诱逃走或诓骗财物者，各杖一百。奸夫发三千里充军。财物照追给主”（同上书卷一六《礼律·祭祀褻渎神明》）。奸拐、诈骗，杖后充军，惩处可谓甚严。“……若僧尼道士女冠犯奸者，各加凡奸罪二等。……强者，绞监候。奸夫妇女不坐。”（同上书卷三三《刑律·犯奸·居丧及僧道犯奸》）不仅僧人“犯奸”，尼姑也有“犯奸”的。“僧道官、僧人、道士有犯挟妓饮酒者，俱杖一百。发原籍为民”。“僧道、尼僧、女冠有和奸者，于本寺观庵院门首枷号两个月，杖一百。其僧道奸有夫之妇及刁奸者，照律加二等，分别杖、徒治罪；仍于本寺观庵院门首各加枷号两个月。”（同上）类似条文，在《大清律例》里还有一些。从这些法律规定中可以想见，当时僧尼们的生活是何等糜烂！此外，《大清律例》里，还有这样的条文：“……僧道人等，服饰、器用，俱有定制。若常服，言常服，大僭服则不禁。用锦绮纻丝、绫罗彩绣；器物用戗金、描金；酒器纯用言纯用，若止用一件不禁。金银；及将大红销金制为帐幔、被褥之类。……事发，俱照律治罪。服饰、器用等物，并追入官。”（卷一七《礼律·仪制·服舍违式》）“若僧道衣服，止许用绸绢、布匹，不得用纻丝绫罗。违者，笞五十。还俗；衣服入官。其袈裟、道服，不在禁限。”（同上《僧道拜父母》）服用逾制，表明寺僧的富有。《大清律例》里甚至还有这样的条文：“僧道如有为匪、不法等事，责令僧纲、道纪等司随时举报，倘瞻徇故纵，别经发觉，犯系逆案者，将该管

僧纲、道纪照知情故纵逆犯本律，分别已行、未行定罪；若止失于觉察者，照不应重律，杖八十。”（卷八《户律·户役·私创庵院及私度》）当然，所谓“为匪、不法等事”，也可能是指因不堪清王朝的封建压迫起而反抗、造反的，如果属于这种情况，则是一种正义的行动。不过，有清一代的历史上，还不曾听说过有什么僧人起来造朝廷反的事，所以，上述条文所指的，当属于一般的为非作歹的行为。《大清会典》卷五五《礼部·祠祭清吏司·方伎》里也有这样的条文：“僧道不守规列者，听所司究治；若所犯事涉军民，听有司讯鞫。有作奸犯科者，论如法，编管为民。”当然，上述这些法律条文所指的，并不能说就是很普遍的现象，但也决不会是非常稀少的，因为，要是那样，就不会在朝廷法律文献中有这么许多的专条规定了。而这些法律条文，正是当时僧人窳滥情况的反映。僧人的窳滥，正意味着佛教的衰微。

正如清王朝是中国封建社会的一个末代王朝一样，清代佛教也是中国封建时代末期的佛教（中叶以后，尤其如此）。从表面上看来，有清一代，佛教各宗（特别是禅、净二宗）都还在勉强地活动着，但是，从思想史的角度说来，它们都只不过是前代佛教的一种微弱的历史回声和即将干涸了的历史河流中的余湿而已。因此，本章对于清代的佛教思想，只拟作极为简略的叙述。

第二节　清初佛教的两新贵——通琇与道忞

在佛教史上，清初佛教中有两个堪称新贵的禅僧，这就是临济宗的通琇和道忞。叙述清代佛教，不能不谈到他们。这两个人的世系是：



这就是说，通琇出于圆修门下，道忞出于圆悟门下，他们真是“亲堂兄弟”。下面，且对这两个人的情况略作评介。

一、通 琇

通琇（1614—1675），字玉林，俗姓杨，江阴（今江苏江阴县）人。年十九，从圆修出家、受具戒；不久，便从圆修“得法”。在禅宗史上，通琇算是一个“早熟”的人。据说，他继圆修出主浙江湖州（今浙江吴兴县）报恩寺时，才二十三岁①。这就是说，他出家才三四年，不仅已经“悟道”，而且已经“出世”开堂了。这种情况，在禅宗史上是少见的。不过，他虽然青年“成名”，但在明末的那段时间里，他还不算是多么“显赫”的人物；只有到了清顺治十六年（1659）二月十五日，他（时年四十六岁）第一次奉诏进京见到顺治皇帝，并被封为“大觉普济禅师”之后，方才成为“名重朝野”的禅门显要。通琇晚年，又从报恩寺迁至杭州天目山。所以，在佛教史上，有称“湖州报恩玉林通琇禅师”（如《续指月录》等）的，有称“杭州天目玉林通琇禅师”（如《五灯全书》等）的。通琇最后死于江苏淮阴县境的清江浦慈云庵，六十二岁。

这里，不打算对通琇的禅宗思想（这一方面，可以参阅《普济玉林国师语录》以及《五灯全书》卷六八、《续指月录》卷一九、《揩黑豆集》卷五等禅宗著作中有关通琇禅宗思想的介绍）作何评述，因为，在禅宗思想方面，通琇自然也是“谈玄说妙”、“高谈

① 通琇生于1614年，即明万历四十二年，则二十三岁时，为1636年，即明崇祯九年。智旭所谓“乳臭小儿，竟称宗主”，很可能就是指的通琇这些人。

阔论”的，但那也无非是“述而不作”、抄袭成篇而已；而且（更为重要的），在这些方面，也不可能看出通琇的为人究竟如何。为了认识通琇的为人，这里不再“听其言”，而只“观其行”——也就是，对他被封以后的某些行径，略作评介。

是的，比起道忞来，通琇还算是含蓄一些的。例如，在《续指月录》卷一九《玉林通琇禅师》的一个夹注里，有这样的记载：“上赐‘大觉普济禅师’金印，师虽受归，并未一经展视。”行峰撰写的《玉林年谱》里也说：“师自赴召还山后，对御论道之言，未尝形诸口吻。至钦赐紫衣、金印等，不独从未一用，即最亲法嗣，亦未尝得睹，逮涅槃后，缴敕印归库，众始获见。”说明通琇还不是那么喜欢自我夸耀的人。但是，这并不是由于通琇真的为人谦虚、严谨，而是反映了另一种情况：“盖玉林性阴鸷，能忍辱负重，力行而不多言。”（陈垣《清初僧诤记》卷三《平阳御书楼诤》）则上述表现，只不过是一种故作清高的虚伪假象而已。其实，通琇被封为“国师”之后，同样也是非常仗势欺人的，他的侵夺善权寺，便是一个突出例子。

江苏宜兴境内的善权山的善权寺，原为曹洞宗人所住持，而幻有正传的剃度师乐庵的塔，也在善权。通琇即以“保护祖塔”为名，夺占善权。时人对此，忿忿不平。陈维崧① 在其《百愚② 语录序》里说过这样一段话：

> 吾见今之执拂而踞上座者矣，其上者剽窃古德传灯，单文只字，支离捋撦（捋撦，念寻扯，原为多义字，这里可作“破碎”解），嚼蜡捕风，辄扬扬然诩于人曰：我临济嫡传也。

① 陈维崧，字其年，江苏宜兴人。“顺、康间，以骈文称”。《清史稿·文苑列传一·陈维崧传》谓：“补诸生，久之不遇。……逾五十，始举鸿博，授检讨，修《明史》。在馆四年，病卒。”著有《湖海楼诗集》、《迦陵文集》。

② 百愚，名净斯，曹洞宗僧人，清初住持善权寺者。

是与王、谢家不慧子弟，专以门阀上人者何异？甚或牵缀权势，凭借贵游，攫人之田庐而鱼肉之，犹曰我为祖塔司粪除也，五宗严支派也。……余涉秋行国山（按：国山，山名，在江苏宜兴县境内）道中，憩善权寺门松巷，屈指畴昔，……问其寺，则已为豪有力者主之矣！……（陈垣《清初僧诤记》卷三《善权常住诤》引文）

这里所谓“豪有力者”，指的就是通琇。僧人智操[1]在其《语录》卷一一《指迷普说》里，也曾说过：

莫习狐假虎威之辈，盗名欺世之流，苞苴投刺，广结豪贵，贪美食以适其口，占大厦以快其居。夺人之寺，曰我祖寺也；夺人之居，曰我祖居也。我宜继之尸之，凌迟辗之。殊不思自齐[2]迄今，朝凡数易，代凡几更，祖则祖于何人之祖？继则继于何人之后？况此并吞为事，世亦未见之，安忍同为圆顶方袍、尽行驱占？一时僧道，告诉无门。更为笑者，假借修乐庵塔以为入门之计，岂非谬之大谬者乎？然乐庵明季人也，生居显亲，去世显亲，非善权之僧了，其友吉庵让塔，得入善权之由也。何得欺心欺世，无所不至！谋占天目，而天目缁素有揭；盗葬虞山，而虞山远近有檄；强僭龙池，而龙池护法出书以责之。……今又并吞善权，山僧上堂鸣鼓而攻之，道房出王林吞谋善权说以诛之。是不约而同也。……正是戒律不必持，定慧不必习，道德不必修，嗜欲不必去，岂特起丛林之害，真法门万世之害也。诸兄弟倘或迟疑，更听

① 智操，字寒松，净斯弟子。康熙十年（1671），继净斯住持善权，通琇夺占善权时，愤而离去。

② 善权寺，创建于南北朝时萧齐高帝（萧道成）建元年间（479—482）。据说，寺址原是祝英台故宅。唐武宗会昌中（841—846）被毁废，唐宣宗大中年间（847—859）又重建。入宋，改名广教禅院；明又改院为寺。复名善权。

一偈：王林却继绿林风！惯占丛林伐己功，天目、虞山为别业，善权、地藏作行宫。长言大义何曾义？自谓孤忠却不忠，冒宠欺君人不识，法门也有此奸雄！（见《清初僧诤记》卷三《善权常住诤》引文）

这里所谓的王林，就是玉林，因玉林当时尚有“国师”之威，批评者尚有所顾忌，不敢直斥其名，故玉字去点，称为王林。从智操的上述《普说》中（本来，禅宗《普说》，止说禅道、法语，而智操的这篇《普说》，却大谈人世是非，可见智操也是在借题发挥）看来，通琇不但夺占善权，连天目、虞山（在江苏常熟县境）、龙池（山名，在江苏宜兴县境）这些地方（均为当时的佛教名山、名刹），通琇也都是凭借势力而进住的。这样地依仗权势到处谋占名刹，同世俗地主仗势霸产，又有什么两样！智操把“惯占丛林”的通琇比做“绿林”，可谓慨乎言之了！

不仅如此，通琇既占善权之后，乃令他的弟子行丰入主善权，而行丰，竟也效尤乃师，谋占善权寺侧的陈家祠堂①。《清初僧诤记》卷三《善权常住诤》，对此有如下记载：

玉林既得善权，令其徒白松（行）丰主席，丰乃以得善权之故智，复施于陈祠。先欲改为方丈，陈氏不允，康熙十三年九月十八日，为陈氏忌日公祭，耆长咸集，揖拜未已，寺中拳棍猝发，陈众披靡而遁，丰遂焚其主，撤其宇。陈氏不能忍，复率众蜂拥而至，举火燕寺，可怜一炬，丰焚死。巡抚马祜闻于明，陈氏罹大狱，族长陈榜伏辜，众始得释。

陈维崧在其为智操的《指迷录》所作的一篇序文里，也曾谈及这件事：

---

① 据陈垣《清初僧诤记》卷三《善权常住诤》里记载：南宋宁宗嘉定年间（1208—1224），“抚干陈宗道，施资入寺，买回常住，殁后立檀越木主于寺侧，每年忌日一祭，是为陈祠”。

……吾荆溪奇秀甲江左，岩壑之巉削，则张公、善权为最，而善权尤以寺名。……及吾再至善权，而山林晦冥，鸟兽悲嗥，求一二零砖败甑（甑，念的，砖瓦之类）于荒榛灌莽间不可得，盖寺之墟也久矣。噫，甚矣哉！则谁为之也，此固向之所谓人天帝释者也，此固挟才角力、思攫福地而有之者也。……虽然，从来废兴成败之数，莫不有物焉以相之，是役也，庸讵非盛名之不可久盗，而天为暴其迹于天下乎？抑释名而跖行，固山灵所不乐与居也。则一炬也，安知非山光水色助之焰，而自为湔洗乎？（引自《清初僧诤记》卷三《善权常住诤》）

则陈氏认为，善权之被焚，乃上天对“释名而跖行”的通琇之流的惩罚。陈氏对于通琇的谴责，可说是够严厉的了。“善权毁后，明年八月，玉林遂寂，玉林之寂，实缘于此。”（同上）对于通琇的死，《续指月录》卷一九《玉林通琇禅师》里，也有记载：

龙池传祖（按：即幻有正传）剃度师乐安和尚塔，在宜兴善权，倾毁日久，师往葺治，乃命丰首座督修，土人构祸毁寺，丰罹回禄。师闻，尽屏参侍，不食粒米，自荷衣单出游，渡江而北，至孙居士（按：即论定《续指月录》的孙宗彝）家，改号无住，命士作偈，遂隐东海，……至清浦江慈云庵，示微疾，室中不留一物，撤去床褥，止留一竹椅危坐，唯饮冷水。……至第七日……而逝。时康熙乙卯（十四年，1675）七月初十日也。

红极一时的一代“国师”，因霸产而致祸，终于悲愧而死，而且死得相当凄凉，这也足以为仗势凌人者戒吧！陈垣同志对于通琇的为人，也有如下的感叹：“呜呼，所谓新朝国师者，固如是乎！以若所为，诚足以退人善根，阻人向上者也。”（《清初僧诤记》卷三《善权常住诤》）可谓中肯之谈。《清初僧诤记》卷三《善权常

住净》里，还有如下的记载：

懋勤殿档有乾隆八年闰四月谕旨一道，略云："昔我皇考雍正十一年八月内，以玉林、茆溪法嗣不昌，命超盛、超善、超鼎三人嗣茆溪后；十三年闰四月，续以超海、超源、超广、超成四人嗣焉。乃超善者，忽于今年潜至京师，船插黄旗，书写'奉旨进京'字样。事发，查得超鼎等往来字迹，有谓'法道凌夷'，有谓'天语稀闻'，又谓'道不同不相与谋，当此时只宜退不宜进'，种种怨望之言，难以枚举。甚至超海畏罪自经，羞辱法门已极，伊等有何性急，不过俗情尘状，以帝王外护为荣，如此污浊心行，可惜皇考当年一番眉毛拖地。夫必以帝王、宰官之隆重，为佛法之兴，是何佛法耶！当时玉林、茆溪在皇祖时，僧行峰纪录内廷语言，以为世荣，皇考深恶其人，斥出玉林派下，此已行之成例也。今超善、超鼎、超海等，诈称诏旨，大妄语成，怨恚缺（缺，同缺）望，贪嗔并发，甚至破佛戒律，自戕其身。每将皇考时承恩之处，夸耀于人，漏泄禁中言语。学为诗文，以结纳士大夫，显悖皇考当日圣训。兹三人者，在佛法为宗门之败种，在世法则为梗化之顽民，皇考若在今日，亦必重治其罪。为此特晓示天下宗徒，并令超善、超鼎、超海斥出茆溪派下，不得叙入'超'字辈内。在京在外诸紫衣僧，须以三人为戒。特谕。"……超善、超鼎、超盛者，雍正十一年御选《当今法会》，沙门、羽士六人中之三人也。

"船插黄旗，书写'奉旨进京'字样"，"潜至京师"，和尚而竟敢如此招摇！加以"种种怨望之言"，"如此污浊心行"，乾隆帝斥其为"宗门之败种"，并将超善等三人"斥出茆溪派下"，可谓罪有应得。不过，雍正帝当年可能不曾想到，经他钦定"证入"了的"沙门"中超善、超鼎、超盛三人，十年之后，却遭到了他的"肖

子”乾隆帝的摈斥；而且，超善、超鼎还和另一名僧人（超海）一起，就像他雍正当年摈斥法藏一系的僧人一样，也被他的儿子乾隆给“斥出茆溪派下”了。雍正帝要给通琇、行森续“法嗣”，乾隆帝则“斥出”之——父续之，子削之，看来，钦定之威，并不足恃。对此，陈垣同志也颇为感慨系之地说：“法嗣不昌，帝为立嗣，其结果如此，帝力果足续佛慧命乎？续佛慧命果赖帝于力乎？”（《清初僧诤记》卷三《善权常住诤》）这也正是世事“如幻”，“帝力”又岂能永保其权威。尤其值得注意的是，在乾隆帝的上述《谕旨》里还特别谈到：“夫必以帝王、宰官之隆重，为佛法之兴，是何佛法耶?!”这表明，乾隆帝认为，既是佛法，理应超然，而不应该借重朝廷之扶持以谋求“佛法之兴”。可是，难道乾隆皇帝真的不知道“不依国主，则法事难立”这句佛教历史上的名言吗？其实，历来就是“以帝王、宰官之隆重”，以谋求“佛法之兴”的呀！“是何佛法耶”？就是这样的“佛法”！

曾经住持过善权寺的曹洞宗僧人智操，曾对通琇行径极表愤慨地说过：“但将冷眼观螃蟹，看彼横行到几时!”（《清初僧诤记·善权常住诤》）则通琇生前，已经遭人唾骂了。表面清高、实则势利的通琇，曾“以帝王外护为荣”，并曾借助帝王威力，雄视当世，红极一时，但曾几何时，便十分凄凉地死去。而他的再传弟子超盛、超善、超鼎，却仍步他的后尘，重蹈他的故辙，趋炎附势，招摇过市；又曾几何时，并遭斥逐。可见，“新贵”之不足贵，“新势力之不可恃”（同上）。

二、道　忞

道忞（1596—1674），字木陈，号梦隐，俗姓林，粤之潮阳人。少习儒业，后出家，“得法”于圆悟。明崇祯十五年（1642），圆悟死，道忞便继席天童。清顺治十六年（1659）九月，应召“至

京面帝"①（时年六十四岁），被封为"弘觉禅师"。从此，道忞便踌躇满志，骄横一时。道忞死于康熙十三年（1674），七十九岁。道忞的著作，除由他的门徒编辑的《弘觉忞禅师语录》外，尚有《北游集》、《百城录》等。这里，也不拟涉及道忞表面上的禅宗思想，而只就他"至京面帝"后的一些言行表现，略作评介。

道忞，被时人认为是钱谦益式的人物。因为，在他未应召之前，"深于故国之思，与忠义士大夫等，……不胜原庙之悲，极写煤山之痛，然曾未几时，走马应新朝之聘矣"（陈垣《清初僧诤记》卷三《平阳御书楼诤》）。这和钱氏清兵未至前，曾发誓要作明室的"孤臣孽子"，而清兵一到，便率先迎降的行径，颇为相似。

其一，为了替自己甘作新王朝的僧人中的新贵的行径作辩解，他特地写了一篇《从周录》，他在《从周录序》里说：

> 《鲁论》曰："周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。"孔子之先，本殷人也，于殷周之际，独无间言，何哉？盖践周之土，食周之毛，不敢以商之支庶，自外周之臣民，而有越志也。伯夷唯不甘从周，故义不食周粟，饿死首阳山之下。乃司马子长著《伯夷传》，不知何据，述其作歌写怨之词。夫牧野师陈，前徒戈倒，殷之土宇，已入周之版章矣，西山之薇，非周之薇乎？采薇而食，苟延旦夕，与食周粟也奚辨？吾是以知此诗非伯夷之诗也。然武王伐纣，虽曰勘乱，犹是殷之侯伯，乃一旦举燮伐大商之师，以芟夷其宗庙，此大苏所以

① 据《清朝野史大观》卷一一《清代述异·道忞奏对机缘》里的记载："顺治十六年九月二十二日午刻，进万善殿，驾随到，召师进见，传谕免礼、赐坐。"道忞一则说："山林野逸，特蒙宠召，夙生何幸，得睹天颜。"再则说："唯皇上果位中人，虽现身为生民主，而念念不忘此事，诚过古人远矣。"三则说："譬如皇上尊居黄阁，忞与群臣何由得望恩光，皇上唯屈尊就卑，故忞等乃得共天语，闻法要！"四则说："皇上以佛心天子，征书四出，诏求四海知识，此风遍闻天下，……""一日，……上云：今问老和尚如何是圣谛第一义？师云：天无二日，民无二王。上云：对朕者谁？师云：即日恭惟皇上圣躬万福。"活现出道忞的一副阿谀嘴脸。

有武王非圣人之论也。向使殷之丧师，同于明之亡国，武王之王，同于世祖之兴，则伯夷将弹冠入周，安事首阳清饿哉！乃世固有非宗臣，非国士，往往托首阳以自高，则已昧乎周、清从违之义矣。复有圆颅方服之辈，尤而效之，祈博誉名，不亦大惑也与！夫薙染为僧，当师佛说，善逝不云乎“三界若空华，四生如幻梦”，以三界、四生，悉皆业力所现，如梦中有境，觉后全无，故曰若人识得心，大地无寸土。为佛之徒，不达唯心法界，而逐梦里清明，则正眼已失，何以开凿人天。且佛制，比丘不得为君父报仇，正以此念才兴，则怨害相寻，无有穷已，三聚净戒，岂不一时俱破。况承愿示生，奠安海宇，光显吾宗之佛心天子，奈何不怀德畏威，而贰尔心。此则非魔即魔所使，盖假我衣裳，阴以破坏我法者，吾滋惧矣。故反复论辨，直揭从周之义，即世流不敢问，将以晓吾徒，使泯其越志云尔。（《清初僧诤记》卷三《平阳御书楼诤》）

这真是一篇胡说八道、充满谬论的文章。第一，开头所引孔子之言，原是就典章制度方面说的，而道忞竟把“从周”曲解为作“周之臣民”；而且，孔子之世，已当周之末世，早已不是“殷周之际”。所以，道忞所云，如果不是无知曲解，便是大胆篡改！第二，将明比殷，将清比周，把顺治比武王，以“伯夷将弹冠入周”，来为他甘做清朝新贵的丑行作辩解，适足以暴露其无耻之尤！第三，拿经教、戒律为自己的行径作辩护，这正如章太炎曾经说过的：“托于无执著，故守节之志倾；托于无我慢，故羞恶之心沮。”（同上）道忞正是这样的徒辈。第四，把顺治皇帝吹捧为“承愿示生”、“光显吾宗”的“佛心天子”，其阿谀谄媚的丑恶嘴脸，尤其令人感到憎恶！陈垣同志说：“昔钱谦益为瞿稼轩撰《浩气吟序》，全谢山讥其颜甲千重，然则木陈之为《从周录序》也，不且颜甲万重乎！”（同上）道忞，不但是僧人中的钱谦益，简直是僧人中

的冯道！

其二，既要《从周》，自当《北游》。道忞在《北游集》里说：

> 今上好善忘势，居然古帝之风，而嗜道求贤，不间刍荛之贱。爰自己亥（顺治十六年，1659）仲冬以来，征车四出，博访禅门耆宿，而余亦忝辱天书下逮，驰驿上京。蒙上恩遇，待以不臣，每当叩击玄关，未尝不虚己洁诚，劳谦选问。……凡为臣若子，于君父之所重，疑莫不皆然。……将广推爱敬之思，当有以仰体君父云尔。（《清初僧诤记》卷三《云门雪峤塔诤》）

“凡为臣子”，“当有以仰体君父……”云云，已丝毫没有僧人气味了！

其三，《北游》途中，历经百城（所谓“百城”，显系虚夸之词），著《百城集》。内中有云：“……山僧区区安全微念，乃先帝……，窃见先帝……于乎！皇天后土，实闻先帝之言矣。……不惟……先帝……，然山僧复不审皇皇先帝，……故取以先帝……上闻诸檀越而已。”（同上）短短一段文字，凡六称“先帝”。道忞究竟是一个“山僧”，还是一位肩负重任的托孤大臣?!“山僧”——“先帝”，怎么也对称不起来呀！

其四，以自己的“新贵”行径，夸耀于人。道忞南返，“由京国抵吴越，水程四千有奇，官舟所过，瞻敬皈依者倾市井”。他且赋诗，以自鸣得意：

> 远涉关河道，惊闻耸百城，聚观如堵立，稽首若潮砰。由上尊崇意，发渠向慕情，乃知君子德，风动小夫倾。（同上）

是多么地踌躇满志啊！

其五，建“奎焕阁”。道忞自京“面帝”南返后，为了显示“皇恩浩荡”，为了报答“先帝”的“恩遇”，乃于宁波天童建“奎焕阁”。为此，道忞还特地写了一篇《宝奎说》，以申述其理由：

百丈大师建丛林，立清规，为天下缁流万世师表，其清规九章，首先《祝釐》。故住持日用之法，开堂必祝圣焉，朔望必祝圣焉，景命日必祝圣焉，万寿千秋节必祝圣焉。……况叨九重延想，万里驰诚。圣敬隆崇，奎章焕发，有不竭酬恩报德之怀者，是谓有目无心，又焉知佛祖嘿扶教法之至意哉！……在今法门衰替，旷典难逢，参之运会，酌诸时宜，权衡佛祖属累祝釐之深衷，故凡大君之锡予，表而奉之，可慑魔外之心，可坚黎庶之信，……其或睽同故纸，弃将若遗，自非洛邑顽民，皆名大不敬而无天者也，奚其可，抑又奚其可哉！（《清初僧诤记》卷三《平阳御书楼诤》）

必须把“大君锡予”的“奎章”、“旷典”，建阁供奉且常祝之，才能“慑魔外之心”，“坚黎庶之信”，否则，那就是“有目无心”、无法“无天”、“名大不敬”的“洛邑顽民”！危言耸听，以势唬人，道忞心迹，实在可憎！

其六，建“御书楼”。道忞为了表示他要“竭酬恩报德之怀”，他不但在天童建“奎焕阁”，而且在浙之绍兴平阳寺建“御书楼”。“平阳寺在会稽化鹿山，旧为平阳观，崇祯间，山阴祁虎子彪佳购为别业，藏书其中。虎子殉国难，别业顿毁，木陈应召南还，构御书楼其上，复恢大其基，为平阳寺。……”（同上）道忞“面帝”，受宠若惊，为了炫耀于人，表示“必楼而后可”（同上）。得意忘形，恬不知羞。

道忞可能不会料到，顺治时，他受到了“恩遇”，雍正时，他却遭到了谴责。“雍正五年十二月朱批李卫奏折，谓：‘木陈系宗门罪人，伊之法派，何足为贵。’呜呼！以木陈之从周，而终膺‘宗门罪人’之谥，知古昔之枉作小人者多也。”（同上）禅僧道忞，“枉作小人”，一言中的。

陈维崧在评论通琇时曾经说过：“吾常悯夫欺凌攘夺之习，思

逃于西方寂灭之乡以自适。顾其所为若是，吾又安归也夫。”（同上书《善权常住诤》）陈垣同志引而申之：“木陈若是，玉林又若是，安归之叹，吾与其年有同感焉。夫二人者，性格似绝不同，然藉新势力以欺压同侪，则并无二致。”（同上）虽然大可不必因僧人之不肖而遽兴“安归”之叹，但琇、恣“藉新势力以欺压同侪”的恶劣行径之见恶于士林，则自属理所当然。通琇、道恣，又是两个言高行卑、口是心非的典型①。他俩一（琇）为皇封“国师”，一（恣）为锡赐“禅师”，而行径竟是如此的卑劣，则当时禅风的败坏，当可概见。

第三节　清代佛教各宗简况

在表面上，清代佛教，仍是各宗并传，其实都不过是徒具形式而已，而较有影响的，还是禅和净土。

一、禅　宗

据《新续高僧传·习禅篇》的记载，清代禅僧，《正传》五十七人，《附见》四十七人，共一百零四人。可见，清代禅宗，还是大有其人的。不过，他们当中，主要分属于临济、曹洞两系，而临济由于在清初出了通琇、道恣，所以势力更大些。虽然两系都有不少传人②，但在思想方面，则却更加陈陈相因，无足述了。清代的禅宗著述，

---

① 关于通琇、道恣仗势欺人的“新贵”行径，陈垣《清初僧诤记》一书，记载颇详，可以参阅。

② 例如：临济一系，有密云圆悟、天隐圆修两支。前者，又有汉月法藏、破山海明、费隐通容、木陈道恣四个支派——清代临济，以这四派为“繁盛”（法藏一派，虽曾遭到雍正的打击，但并未被压倒）。后者，则有箬庵通问、玉林通琇和松际通授三个支派，而由于通琇曾被顺治封为“国师”，所以他这一派，也曾盛一时。

曹洞一系，主要又有无明慧经和湛然圆澄两支。前者，又以无异元来、晦台元镜两个支派为较盛；而永觉元贤门下的为霖道沛，也颇为活跃。后者，也又分出四五个支派，分传曹洞宗禅于各方。

却也不少，较重要的，有：《五灯全书》（一百二十卷，超永编）[①]，《宗门宝积录》（九十三卷，本晳撰），《续灯正统》（四十二卷，性统编），《宗统编年》（三十二卷，纪荫编），《五灯严统》（二十五卷，通容撰）[②]，《锦江禅灯》（二十卷，通醉编），《祖灯大统》（十八卷，净符撰），《正源略集》（十六卷，达珍辑），《南宋元明禅林僧宝传》（十五卷，自心、性磊撰），《续灯存稿》（十二卷，通问撰），《禅灯世谱》（九卷，道忞撰），《黔南会灯录》（八卷，如纯撰），《续指月录》（二十卷，聂先撰），《揩黑豆集》（九卷，心圆、火莲撰），等等。这些著述，尽管从篇幅上说来多者逾百卷，少者也近十卷，但其内容，则几乎都是千篇一律、因袭雷同的。

二、净土宗

清代净土宗，仍以佛教各派“共宗”的姿态而活动着，因此，以净土名家的也繁有其人，而较重要的，则是被称为“莲宗九祖”的实贤。

实贤（1686—1734），字思齐，号省庵，俗姓时，江苏常熟人。少年出家，先参“念佛者是谁”，后乃专修净土。曾撰《劝发提心文》，以“邪、正、真、伪，大、小、偏、圆”的“八相”，区别所发“心愿”是否正确。他说：

> 尝闻入道要门，发心为首；修行急务，立愿居先。……然心愿差别，……相有其八，所谓邪、正、真、伪，大、小、

① 据陈垣《清初僧诤记》卷一《五灯全书诤》里的记载：该“书成于康熙卅二年癸酉，时（超）永住京师圣感寺，……曾进呈御览，颁内府梨板刊行，冠以御制序（按：今存序文，有残缺），盖半官书也。……”但因该书的某些内容同曹洞宗人有纷歧，因而曾经引起了很大争论。

② 据同上书《五灯严统诤》里的记载，因该书也篡改了禅宗五家的传承世系（即将本属于青原行思一系的云门、法眼两家，改属于南岳怀让一系），而引起了曹洞宗人的坚决反对，终致一度毁板。

偏、圆是也。世有行人，一向修行，不究自心，但知外务，或求利养，或好名闻，或贪现世欲乐，或望未来果报，如是发心，名之为“邪”。既不求利养、名闻，又不贪欲乐、果报，唯为生死，为菩提，如是发心，名之为“正”。念念上求佛道，心心下化众生。闻佛道长远，不生退怯；观众生难度，不生厌倦。如登万仞之山，必穷其顶；如上九层之塔，必造其颠。如是发心，名之为“真”。有罪不忏，有过不除，内浊外清，始勤终怠。虽有好心，为名利之所夹杂；虽有善法，为罪业之所染污。如是发心，名之为“伪”。众生界尽，我愿方尽；菩提道成，我愿方成。如是发心，名之为“大”。观三界如牢狱，视生死如冤家，但期自度，不欲度人，如是发心，名之为“小”。若于心外见有众生及以佛道，愿度愿成，功勋不忘，知见不泯，如是发心，名之为“偏”。知自性是众生，故愿度脱；自性是佛道，故愿成就。不见一法离心别有，以虚空之心，发虚空之愿，行虚空之行，证虚空之果，亦无虚空之相可得。如是发心，名之为“圆”。知此八种差别，……去邪、去伪、去小、去偏，取真、取正、取大、取圆，如此发心，方得名为真正发菩提心也。……（彭希涑《净土圣贤录》卷六《实贤传》）

实贤在讲了“发心”“八相”之后，接着又讲了“发心”“十因”：

此菩提心，诸善中王，必有因缘，方得发起。今言因缘，略有十种，何等为十？一者念佛重恩故，二者念父母恩故，三者念师长恩故，四者念施主恩故，五者念众生恩故，六者念生死苦故，七者尊重已灵故，八者忏悔业障故，九者求生净土故，十者为令正法得久住故。……（同上）

基于“十因”，发“菩提心”，这样来“念佛”而求生净土，便有把握了。实贤死于雍正十二年（1734），四十九岁。死后被追认为

净土宗的第“九祖”。

此外，际醒（字彻悟，号梦东，河北丰润人。1741—1810），晚年居住北京红螺山资福寺，专弘净土，为清代中叶的净宗名家。

三、天台宗

清代天台宗，虽也有一些传人，但都不过是依文解义、重复旧说而已。较有影响的，则是清初的受登（1607—1675）。他住杭州天溪大觉寺，弘传天台教义达三十多年之久。他的弟子灵乘、灵耀等人，继承受登门风，继续弘传天台宗。灵耀还著有长达十卷的《楞严经观心定解》一书，在当时说来，这也算是天台宗的一部重要著作了。

四、贤首宗

清代弘传贤首宗的也颇不乏人，而较为重要的则是续法和通理。

续法（后名成法，1641—1728），字柏亭，俗姓沈，仁和（今浙江杭县）人。自幼出家，诵读佛经，兼习儒书。年十九，于杭州慈云寺受具戒。住杭州天竺寺，五十年中，专讲《华严》。著有《华严别行经圆谈疏钞记》（十二卷）、《楞严经序释圆谈疏》（二十五卷）、《贤首五教义》（六卷）、《贤首五教仪科注》（四十八卷）等著作四十多种。其《贤首五教仪》一书，为以后学贤首宗者必读的教科书。续法有弟子二十多人，继续法后，弘传贤首。

通理（1701—1782），字达天，俗姓赵，新河（今属山东）人。幼年出家，年二十，于北京潭柘寺受具戒。先学《法华》、律部，后乃专弘贤首。雍正十一年（1733），“奉旨入圆明园，校对《宗镜录》及教乘诸书，精心研雠，时契圣览”（《新续高僧传》卷一〇《通理传》）。乾隆十八年（1753），奉命管理僧录司印务，任

“圆明园佛楼行走”，并赐紫衣。以后，又被封为“阐教禅师”①。著有《楞严指掌疏》（十一卷）、《法华指掌疏》（十卷）、《五教仪增注》（五卷）等著作十余种。

续法、通理，分别弘传贤首宗于南、北两地，并被认为是“中兴”贤首的人。

五、唯识宗

宋明以来，唯识宗即乏传人，清代更是如此。虽然其间也有一些传播唯识宗义的，但因文献不足，讲说颇为滥杂，真正能以唯识宗正统思想名家的，实鲜其人。值得提及的，倒是清末时期，杨文会（1837—1911）从日本取回了大量早已佚失的唯识宗文献，并于南京创办金陵刻经处，吸引了一部分知识分子的兴趣，一时间不少知名学者都纷纷地走向了唯识宗的大门，其中有的人并且一度还以唯识宗名家②。不过，历史的车轮毕竟是滚滚向前的，已经到了末期的中国佛教，很难再能“起死回生”，唯识宗自也难以例外，一时兴起的“唯识热”，只不过是一种历史的“回光返照”而已。

六、律　宗

载入《新续高僧传·明律篇）的清代律僧，《正传》四十八人，《附见》十六人，共六十四人，不算很少。但在佛教史上影响较大的，当推清初的读体。

---

① 乾隆帝为此，特地发了一道敕文。详见《新续高僧传》卷一〇《通理传》。

② 例如稍后的被称为“南欧”、“北韩”的欧阳渐（杨文会的继承者）与韩德清。前者在南京主持支那内学院，后者在北京主持三时学会，均以“复兴”玄奘的唯识学说为己任，一时从他们问道、就学者颇不乏人（就其规模、影响说来，“南欧”则胜于“北韩”）。

读体（1601—1679），字见月，俗姓许，滇南楚雄人。青年出家，辗转访学，来到江南，从明末的寂光（字三昧，1580—1645）研习律部，寂光死后，继主（南京）宝华，开坛传戒，盛于一时，致被称为“律宗中兴”者。读体除著有《传戒正范》（四卷）这部律宗著作外，还著有《一梦漫言》一书，以记其生平行履。读体死后，虽仍有弟子（德基）继他之后主持南京宝华山这一律宗丛林，但很快就已式微了。

附记：本书的叙述范围，仅只限于汉地佛教思想，对于某些兄弟民族地区的佛教思想，例如藏（蒙）族地区的佛教思想和云南傣族地区的佛教思想，均未涉及。这是因为，这些兄弟民族地区的佛教思想，都另成体系，叙述它们，须要另作专门研究，而作者，迄今为止，尚未进行这种研究。

后　记

这部《中国佛教思想史》，系由修订已经出版的《汉魏两晋南北朝佛教》、《隋唐佛教》、《宋元佛教》和《明清佛教》四部断代史而成者。这部书稿，早在80年代中期（1984—1986），就已应约把它交给了一家我一向信赖的出版社。可是没有想到，这一次，却遇到了完全出乎意料之外的麻烦！书稿在该社搁置了多年之后，该社现任领导于今（1992）年3月向我诉说：他们的出版社，这几年来，经济状况日益困难，因此，对于出版像《中国佛教思想史》这种多卷本的著作，实在已无能为力了，并问我对此“有什么意见”。我只好颇为知趣地对他们说：“既然是这样，那就把书稿退还给我吧！”这部已由该社于1989年7月间发稿付排的稿件又退还给我。十多年来，我第一次遭遇到了“出书难”的厄运！

正当我对这部书稿的出版已不再抱什么希望的时候（说真的，我已作好了把这部书稿当作“遗稿”留下来的思想准备），忽然接到福建人民出版社李瑞良同志的来信说，他们社的领导已同意把《中国佛教思想史》列入他们的出版计划（今年春天，瑞良同志来京，我曾同他谈及我遭遇到退稿的事，所以瑞良同志关心这件事），并要我尽快把书稿给他们寄去，以便他们“抓紧处理，争取早日出书”。这使我高兴，更使我感激！由于瑞良同志的促成和福建人民出版社领导同志的盛情，使得我的这部书稿得以“起死回生”，有机会得以同读者们见面。这对我来说，是一种多么巨大的支持和鼓舞啊！

最近，我以一个偶然的机会，去了一趟福州，当面向福建人

民出版社的领导同志和瑞良同志等各位有关的同志，表达了我对他们的由衷的感激之情。并承社领导同志告知：他们已把我的这部书稿作为三部重点书之一而列入了明年的出版计划。对此，我要再一次向福建人民出版社的领导同志表示我的诚挚的感谢！

最后，我殷切地期待着我的这部“命途多舛”的书能够早日同读者见面；并期待着方家、学者们的批评、指正！

作　者

1992 年 11 月

于北京谈宁斋

[General Information]
书名=中国佛教思想史　下卷　宋元明清佛教思想
作者=郭朋
页数=513
SS号=10157579
出版日期=